

ابن خلدون

ترجمہ و تدوین: دکتر کامیار صداقت ثمر حسینی



ابن خلدون

ترجمہ و تدوین
دکتر کامیار صداقت ثمر حسینی

ابن خلدون

ترجمه و تدوین
دکتر کامیار صداقت ثمرحسینی

۱۳۹۲



فهرست مطالب

مقدمه

فصل اول

در زمینه ابن خلدون شناسی (کامیار صداقت ثمرحسینی) ۱

فصل دوم

فرهنگ اصطلاحات علم عمران (محمد عابد الجابری) ۴۵

فصل سوم

منطق علم عمران ابن خلدون (علی الوردی) ۸۳

فصل چهارم

علم عمران - موضوع و روش (محمد عابد الجابری) ۱۲۳

فصل پنجم

مفهوم ملکه در اندیشه ابن خلدون (السید الشرقاوی) ۱۳۷

فصل ششم

شهر و دولت در اسلام (رضوان السید) ۱۵۳

مقدمه مترجم

یکی از مسائل فراروی محققان ابن خلدون شناس، آگاهی یافتن از ماهیت روشی «علم عمران» بوده است. این دغدغه زمانی ملموس تر می شود که آنان در صدد بیان نسبت «علم عمران» با علم (Science) به مفهوم رایج آن در دوران تجدد (Modern) اروپا برآمدند. طرح این موضوع به دلایل متعددی، با ملاحظات و مشکلاتی همراه است. یکی آنکه ابن خلدون (۷۳۲ ق / ۷۱۱ ش / ۱۳۳۲ م - ۸۰۸ ق / ۷۸۵ ش / ۱۴۰۶ م) موفق به ایجاد «سند تعلیم» برای علم عمران نشد و عمده تدریس وی «فقه مالکی» و نه «علم عمران» بود. این امر موجب شد تا علم عمران فاقد سنت پیوسته‌ای در تاریخ اندیشه جهان اسلام باشد. اصولاً عصر ابن خلدون نیز عصر از میان رفتن سند تعلیم علم در غرب جهان اسلام است که او خود آن را در رابطه مستقیمی با عمران شهرها می داند.^۱

دیگر آنکه مقدمه ابن خلدون به گونه‌ای یک دایرةالمعارف بزرگ است و گزاره‌های علم عمران، متأثر از منابعی مختلف و مرکب از گزاره‌هایی گوناگون، اعم از خبری و انشایی است. از این رو علم عمران، به تنهایی، معادل هیچ یک از علوم رایج معاصر نظیر تاریخ، فلسفه و جامعه‌شناسی نیست. روش تحلیل ابن خلدون در هر یک از این گزاره‌ها، مبتنی بر منطق تناسب آن گزاره با روش خاص خود است. ابن خلدون روش بررسی هر علم (مانند علم تاریخ) را با دیگر علوم (چون فقه، ادبیات شرعی و احکام سلطانی) متفاوت می داند.

^۱ ابن خلدون، عبدالرحمن. مقدمه ابن خلدون. (ترجمه) محمد پروین گنابادی، تهران: (چاپ هشتم) ۱۳۷۵، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۲ / ۸۷۵ - ۸۷۷.

ح ابن خلدون

از زاویه‌ای دیگر، آغاز مطالعات نوین در زمینه «علم عمران» با تفاسیر شرق‌شناسان از آن همراه است. شناخت تاریخ و فرهنگ شمال آفریقا به جهت سیطره و استعمار آن، از جمله دلایل روی آوردن برخی از اندیشمندان و محققان کشورهای غربی (به‌خصوص فرانسه) به شناخت آثار متفکرانی چون ابن‌خلدون بوده است. البته مسئله «ابن‌خلدون و شرق‌شناسی» محدود به نگرش متفکر غربی نمی‌شود. گاه موطن مکانی یک متفکر در شرق است ولی به لحاظ فکری و فرهنگی متولد غرب است. چنانکه دکتر محمود امین العالم می‌نویسد، ابن‌خلدون شیلی شَمِیل (۱۸۶۰ - ۱۹۱۷) ابن‌خلدونی متأثر از نظریه چارلز داروین (۱۸۰۹ - ۱۸۸۲) است. نیز اثبات‌گرایی سده نوزدهم اروپا به طرز برجسته‌ای در پایان‌نامه طه حسین جوان (۱۸۸۹ - ۱۹۷۳) پیرامون ابن‌خلدون به چشم می‌خورد و یا برداشت‌های ملی‌گرایانه از ابن‌خلدون در آثار ملی‌گرایان عرب دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ میلادی همچون عزت الساعاتی و برجسته‌ترین آنها ساطع الحصری (۱۸۸۹ - ۱۹۷۳) همگی مثال‌هایی از این واقعیت است.^۲

مطالعات تأثیرگذار شرق‌شناسی در نبود سنتی پیوسته و بومی در علم عمران، بررسی منطق روشی ابن‌خلدون را با دشواری‌های بسیاری همراه کرده است. پس تعجیبی ندارد اگر یکی از دغدغه‌های محمد عابد الجابری در تألیف کتاب «فکر ابن‌خلدون العصبية و الدولة» بازگشت به مقدمه و جایگاه تاریخی آن و نه سرگرم‌شدن در میان انواع تطبیق‌های نادرست ابن‌خلدون با متفکران غربی (نظیر منتسکیو؛ مارکس، آگوست کنت، ویکو، دورکهایم، آدام اسمیت و ...) و تأکید بر فضل یکی بر دیگری باشد.^۳

کتاب حاضر در شش فصل به تشریح دیدگاه‌های ابن‌خلدون می‌پردازد. فصل اول آن با عنوان «در زمینه ابن‌خلدون‌شناسی» نقدی است به برخی شیوه‌های ابن‌خلدون‌شناسی در کشور به همراه معرفی برخی از منابع ابن‌خلدون‌شناسان عرب است.

۲. نک: مقاله دکتر محمود امین العالم باعنوان: «ابن‌خلدون فی الفكر العربی الحديث» قابل دریافت از اینترنت وب‌گاه سازمان عربی تربیت، فرهنگ و علوم (المنظمة العربیة للتربية و الثقافة و العلوم تونس / ALECSO) به نشانی: www.alecso.org

۳ الجابری، محمدعابد. فکر ابن‌خلدون العصبية و الدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي، بیروت: (الطبعة السابعة) ۲۰۰۱، مرکز دراسات الوحدة العربية، ص ۹

مقدمه ط

فصل دوم «فرهنگ اصطلاحات علم عمران» ترجمه بخشی از کتاب معروف دکتر محمد عابد الجابری است که جای خالی آن در مطالعات مربوط به حوزه ابن خلدون‌شناسی در کشورمان محسوس بود. این فرهنگ در عین اختصار، مشتمل بر شصت و یک اصطلاح مهم و کلیدی از علم عمران ابن خلدون است.

فصول سوم و چهارم این اثر به ترتیب با عناوین «منطق علم عمران ابن خلدون» و «علم عمران - موضوع و روش» اختلاف نظر و برخورد دو اندیشمند عرب یعنی علی الوردی (جامعه‌شناس عراقی) و محمد عابد الجابری (فیلسوف مغربی) را در تحلیل منطق ابن خلدون نشان می‌دهد. پیش از آنکه پذیرش یکی از این دو دیدگاه مهم باشد، توجه به این موضوع اهمیت دارد که هدف بسیاری از نویسندگان از پرداختن به ابن خلدون، چیزی فراتر از مقدمه او بوده است و مطالعه روشمند این‌گونه برخوردهای فکری و گروه‌بندی‌ها می‌تواند موجب شکل‌گیری نوعی مصونیت فکری از پذیرش زود هنگام دیدگاه‌های فکری، هرچند با رنگ و لعابی خیره‌کننده شود.

در فصل پنجم مقاله‌ای در زمینه زبانشناسی با عنوان «مفهوم ملکه در اندیشه ابن خلدون» از دکتر السید الشرقاوی و در فصل ششم نیز مقاله‌ای از رضوان السید با عنوان «شهر و دولت در اسلام مطالعه دیدگاه ماوردی و ابن خلدون» ارائه شده است که هر دو مقاله برای اولین بار در قالب این مجموعه منتشر می‌شوند.

انشاء الله انتشار این کتاب گامی کوچک ولی مفید در جهت معرفی اندیشه‌های ابن خلدون باشد. «و ما توفیقی الا بالله»

کامیار صداقت ثمرحسینی

استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تهران - ۱۳۹۲

فصل اول

ابن خلدون شناسی در جهان عرب

کامیار صداقت ثمرحسینی

در اولین نوشته کتاب همایش بزرگداشت ابن خلدون (تهران - ۱۳۸۵ ه.ش)، نویسنده در مطلبی با عنوان «قصه پر غصه ابن خلدون و اندیشه‌هایش» می‌نویسد:

جایگاه ابن خلدون و اندیشه‌هایش در جهان اسلام قصه پر غصه‌ای است، زیرا نه تنها در زمان خود او، بلکه تا زمان حاضر نیز به صورت شایسته‌ای مورد ارزیابی و بحث قرار نگرفته است... ما در ایران نیز روند مشابهی را شاهدیم، چون آشنایی عمومی با ابن خلدون با ترجمه کتاب مقدمه از زبان فرانسه در سال ۱۳۳۹ توسط مرحوم استاد گنابادی آغاز شد و به نظر می‌رسد از گفتن این مطلب گریزی نباشد که ایشان نیز مانند بسیاری دیگر از متفکران ایرانی و اسلامی به پارادوکس مشهور و محجور گرفتار آمد و آشنایی و شناخت او در حد کلیات و در سطح بسیار محدود و محدود دانشگاهیان باقی مانده است.^۱

نویسنده به درستی اشاره دارد که آن قدر که در ایران درباره ابن خلدون (۷۳۲ق/ ۱۳۳۲م - ۸۰۸ ق/ ۱۴۰۶م) صحبت شده، آثار او خوانده نشده است. جای تعجب است که برخی در

۱. نک: مجموعه نویسندگان، ۱۳۸۸. ابن خلدون و دنیای معاصر، مجموعه مقالات همایش بزرگداشت ابن خلدون. تهران (چاپ اول) انتشارات مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ص ۸)

مطالعه دیدگاه‌های ابن خلدون، حداقل ضوابط مورد اجماع محققان جهت صحت و استحکام یک پژوهش را رعایت نکرده‌اند و به حق باید گفت که مترجمان بیش از محققان در معرفی اندیشه‌های ابن خلدون به ایرانیان کوشیده‌اند. البته این معضل منحصر به پژوهش درباره اندیشه‌های ابن خلدون نیست و صورت مسئله‌ای عمومی دارد؛ اما با کمی دقت در می‌یابیم که همین نوشته نیز در غیاب مطالعه مقدمه ابن خلدون نوشته شده است. نه ابن خلدون مقدمه تاریخ خود را به زبان فرانسوی نوشته است و نه مرحوم استاد محمد پروین گنابادی (۱۳۵۷-۱۳۸۲ ه.ش) به جای رجوع به متن اصلی مقدمه، یعنی (زبان عربی)، به ترجمه‌های فرانسوی آن رجوع کرده است و اگر او چنین کاری می‌کرد، آیا ترجمه مقدمه او همچنان واجد ارزشی علمی و سندی برای ارجاع و استناد بود؟

توجه به آثار ابن خلدون و ابن خلدون‌شناسان

برای شناخت دیدگاه‌های ابن خلدون ابتدا باید بر منبع‌شناسی موضوعات مرتبط با او مسلط شد، زیرا منبع‌شناسی این امکان را به محقق می‌دهد تا گذشته پژوهش خود را بشناسد و بداند دیگران چه کاری انجام داده‌اند و یا انجام نداده‌اند تا او نیز بیابد که بر پایه نیازهای مطالعاتی جامعه، چه باید انجام دهد و یا انجام ندهد. همچنین منبع‌شناسی موجب می‌شود تا محقق بر منابع دست‌اول و ادبیات موجود تسلط یابد تا برای مثال، بداند که دیدگاه ابن خلدون را از چه منابعی باید شناخت و علاوه بر آن، چه تفاسیر ثانویه‌ای درباره اندیشه‌های او موجود است؟ مراد از منبع‌شناسی آن نیست که نویسنده انبوهی از استنادهای ارجاعی را در پایان کتاب و مقاله‌اش بیاورد، بلکه منبع‌شناسی از جهت کسب درکی اهمیت دارد که موجب یافتن نقشه راه تحقیق به محقق می‌شود و او را بر حیطه کارش مسلط می‌کند.

پرداختن به مقدمه ابن خلدون در گرو تسلط به «مجموعه آثار او» به زبان عربی است. از این رو نباید ترجمه مقدمه ابن خلدون اثر استاد محمد پروین گنابادی، به مثابه یگانه منبع درک دیدگاه‌های ابن خلدون تلقی شود. در اینجا باید اشاره داشت که ترجمه مرحوم گنابادی پیش از آن که یک ترجمه باشد، تحقیقی عالی در نسخ خطی مقدمه و تاریخ و ادبیات دوران ابن خلدون است؛ اما در اینجا چند ملاحظه اصلی به چشم می‌خورد:

۱. به رغم وجود ترجمه عالی محمد پروین گنابادی (مقدمه) و آیتی (دوره تاریخ

ابن خلدون‌شناسی در جهان عرب ۳

ابن خلدون)، پژوهشگر در مقام پژوهش بی‌نیاز از مراجعه به متن اصلی و یافتن اصطلاحات ابن خلدون که به اقتضای ترجمه منعکس نشده‌اند، نیست. بسنده کردن به ترجمهٔ مقدمهٔ ابن خلدون، موجب می‌شود تا محقق با اصطلاحات ابن خلدون که در ترجمهٔ اثر منعکس نشده است، آشنا نباشند. امری که می‌تواند مسیر پژوهش آنان را از حقیقت دور کند.

۲. برخی از نویسندگان بیش‌تر وابسته به ترجمه ابن خلدون و آثار قدیم و جدید غربیان دربارهٔ او بوده‌اند. از این‌رو بیش‌تر به مفاهیم جامعه‌شناسی و فرهنگی علوم انسانی نوین (عموماً با دلالت‌های غربی) توجه کرده‌اند تا دلالت‌های مدنظر ابن خلدون از آن اصطلاحات. برای مثال:

- پژوهشگری معتقد است که «ابن خلدون از یک طرف واقع‌گراست در معنای دورکیمی...»

- پژوهشگر دیگری او را «یک فعال سیاسی قوم‌گرا و وطن‌دوست» قلمداد می‌کند و جالب‌توجه آن‌که فارابی را در مقایسه با ابن خلدون «واقعاً یک جهان‌وطن» و «اصلاح‌طلب» می‌داند و از آنجا نگران است مبدا خواننده معنای جهان‌وطن و اصلاح‌طلب را در نیابد، معادل لاتین universalist و reformist را نیز در متن می‌گنجاند

- و مواردی مانند آن که در راستای تقریب مفاهیم خلدونی به فضاهای دکارتی؛ هگلی؛ دورکیمی و ... صورت می‌پذیرند.

- برخی دیگر نیز در اثبات فضل ابن خلدون بر غربی‌ها، در اینکه ابن خلدون تجدد را زودتر از غربی‌ها یافته بود و ... قلم‌فرسایی می‌کنند.

البته این موارد تنها در مورد ابن خلدون مشاهده نمی‌شود و نیز تنها معضل جامعهٔ علمی ایران نیست و در بسیاری از نوشته‌های متفکران جهان اسلام دیده می‌شود که مجال طرح آن در اینجا نیست و نقل آن‌ها هم بی‌فایده است. در اینجا نمونه‌هایی از اهمیت توجه به اصطلاحات ابن خلدون، مرور می‌شود:

۱. مفهوم (الأصول) در مقدمهٔ ابن خلدون در عباراتی چون أصول العادة، أصول الدول و الملل، أصول الأخبار چه تفاوت‌هایی باهم دارد؟^۱

۱ نك: حسن اسماعيل، ۲۰۰۷. الدلالات الحضارية في لغة المقدمة عند ابن خلدون. بيروت (ط ۱)

۲. مفهوم اصطلاح (الدولة) از دید ابن خلدون و در زمانه او چه مفاهیمی داشت؟
۳. همه می‌دانند که ابن خلدون فقیه مالکی است اما آیا هیچ اصطلاح فقهی از او در علم عمرانش منعکس نشده است؟ برخی از محققان نشان داده‌اند که نظام معرفتی ابن خلدون در تفسیر پدیده‌ها مبتنی بر اصول فقه او بوده و بسیاری از اصطلاحات علم عمران نظیر: «الضروری»، «الحاجی»، «العوارض الذاتية»، «العلّة و السبب»، «السبب» ، «التقسیم» و... در اصل از علم اصول وارد علم عمران شده‌اند.^۱
۴. در مباحث مربوط به تجمل‌گرایی از دید ابن خلدون، به کرات از سه اصطلاح الضروری، الحاجی و الکمالی استفاده می‌شود بی‌آنکه گفته شود که این سه اصطلاح در ادبیات خلدونی، برگرفته از اصطلاحات اصول فقه اوست. (نک: محمد عابد الجابری، ۲۰۰۱: ۲۹۴)
۵. اصطلاح طبع و طبیعة و طبائع العمران از اصطلاحاتی است که محقق باید در تفسیر آن به مفهوم حرکت بالطبع در اندیشه غزالی و مفهوم فاعل بالطبع و فاعل بالاراده آشنا باشد. چه آن که درک ابن خلدون از طبیعت بر منهج قدما بوده است و نباید مفهوم قانون را آن گونه که امروزه ما می‌شناسیم، بر اندیشه ابن خلدون و هم‌عصرانش تحمیل کنیم. در این زمینه توجه خوانندگان ارجمند را به مراجعه به کتاب «دلالت‌های تمدنی در زبان مقدمه ابن خلدون» اثر حسن اسماعیل و نیز «دایرةالمعارف اصطلاحات ابن خلدون» اثر رفیق العجم و نیز فرهنگ لغات پیوستی کتاب محمد عابد الجابری جلب می‌کنیم علاوه بر آنچه گفته شد، پژوهشگر باید علاوه بر مقدمه و تاریخ ابن خلدون، به دیگر آثار او چون التعریف بابن خلدون و رحلته غرباً و شرقاً و شفاء السائل لتهدیب المسائل، نیز مراجعه کند. کتاب التعریف زندگینامه ابن خلدون به قلم خود وی است و کتاب شفاء السائل در موضوع تصوف، بی‌شک از منابع مهم درک اندیشه‌های ابن خلدون و پاره‌ای از مسایل روش‌شناسی‌اش است.
- همچنین لازمه ابن خلدون‌شناسی، آشنایی با ادبیات اندیشمندانی چون ابن‌الآزرق

دار الفارابی: ۲۰۲-۲۰۴.

۱ محمد عابد الجابری، ۲۰۰۱. فکر ابن خلدون العصبیة و الدولة معالم نظریة خلدونیة فی التاریخ الاسلامی. (ط ۷) مرکز دراسات الوحدة العربیة: ۱۱۱.

(۸۳۱ق / ۱۴۲۹م - ۸۹۶ق/۱۴۹۱م) در کتاب «بدائع السلك في طبائع الملك» و المقریزی (۷۶۴ق / ۱۳۶۴م - ۸۴۵ق/ ۱۴۴۲م) در آثارش مانند کتاب «إغاثة الأمة بكشف الغمة» است که تفاسیر، توضیحات و مثال‌هایی جالب‌توجه از علم عمران ابن‌خلدون ارائه داده‌اند. در این زمینه مراجعه به «موسوعة مصطلحات العلوم الاجتماعية و السياسية في الفكر العربي و الاسلامي»^۱ می‌تواند مفید باشد چرا که به ترتیب زمانی شامل منتخباتی از متن آثار اندیشمندان اسلامی چون ابن‌خلدون و ابن‌أزرق و دیگران درباره مفاهیمی مانند سیاست، عمران، عصبیت و ... است و از این‌رو درک خوبی از شکل‌گیری یک مفهوم و توسعه آن در اندیشه اسلامی ارائه می‌دهد، هر چند که این شیوه در حوزه ابن‌خلدون شناسی در ایران تاکنون مطرح نبوده است.

همچنین آشنایی با ادبیات مورخان دوران عثمانی جنبه‌هایی دیگر از سیر تحول ابن‌خلدون شناسی را در تاریخ اندیشه اسلامی نمایان می‌کند.^۲ از زمره این مورخان می‌توان به شخصیت‌های زیر اشاره کرد:

- مصطفی بن عبدالله مقلب به «کاتب چلبی» (۱۶۰۹ - ۱۶۵۷)

- مصطفی نعیم (متوفی ۱۷۱۶)، که با شگفتی از مقدمه یادکرده و با اصلاح نظریه دوره‌های پنجگانه ابن‌خلدون می‌نویسد: «مردان بزرگ قادر بر اثرگذاری در مرحله پنجم و رهایی وضعیت اجتماعی رو به اضمحلال هستند».^۳ و این امر یکی از دلایل اقبال ترکان عثمانی به مقدمه ابن‌خلدون را نشان می‌دهد. ضعف داخلی خلافت عثمانی، برخی از مورخان را به اهتمام بیشتری در بررسی مقدمه واداشت. چرا که ابن‌خلدون در خصوص اسباب سقوط دولت‌ها و ضعف ایشان سخن به میان آورده بود و دولت‌ها را همانند انسان‌ها دارای عمر و اجل معینی دانسته بود. از این‌رو برخی از دولتمردان دلسوز آن در پی یافتن راه نجاتی از این پایان محتوم بودند و از این‌رو مطالعه مقدمه برای ایشان بسیار مهم

۱ نك: سمیح دغیم، ۲۰۰۰. موسوعة مصطلحات العلوم الاجتماعية و السياسية في الفكر العربي و الاسلامي. بيروت مكتبة لبنان ناشرون.

۲ نك: محمد العبد، ۱۹۹۳، البداوة و الحضارة، نصوص من مقدمة ابن‌خلدون، لندن (ط ۱) المنتدي الاسلامي: ۱۳ - ۱۴.

۳. ساطع الحصري. دراسات عن مقدمة ابن‌خلدون، ص ۶۱۷.

بود.

- محمد صاحب (۱۶۷۴ - ۱۷۴۹) که سمت شیخ الاسلامی را در دوران دو سلطان عثمانی بنام‌های احمد سوم و محمود اول دارا بود و به ترجمه ترکی ابواب پنج‌گانه اول از مقدمه پرداخت.

- احمد جودت پاشا (۱۸۲۲ - ۱۸۹۵) که از معروف‌ترین مورخان ترک که ترجمه کامل مقدمه به زبان ترکی را انجام داد، نقل است که وی همواره می‌گفته: «بیشترین تأثیر در تکوین اندیشه‌ام را از ابن خلدون و ابن تیمیه گرفته‌ام»^۱

همچنین باید به همایش‌های جهانی پیرامون اندیشه‌های ابن خلدون اشاره کرد که نتایج آنها باید در نگارش مقالات جدید درباره ابن خلدون منعکس شود. از زمره این همایش‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- همایش معروف ابن خلدون به سال ۱۹۶۲م در قاهره، که در آن افرادی چون علی عبدالواحد وافی (با مقاله: ابن خلدون أول مؤسس لعلم الاجتماع)، ساطع الحصری و شیخ محمد ابوزهره (با مقاله: ابن خلدون والفقه والقضاء)، محمد الفاضل بن عاشور (با مقاله: ابن خلدون أول مؤسس لعلم الاجتماع)، محمد البهی (با مقاله: أمانة ابن خلدون في المعرفة)، حسن شحاته سفان (با مقاله: سوسيولوجية المعرفة عند ابن خلدون)، ابراهیم مذکور (با مقاله: ابن خلدون)، زکی نجیب محمود (با مقاله: موقف ابن خلدون من الفلسفة)، عبدالعزیز عزت (با مقاله: تطور المجتمع البشري عند ابن خلدون في ضوء البحوث الاجتماعية الحديثة) در آن شرکت داشتند.^۲

- همایش ابن خلدون به سال ۱۹۷۹م در رباط.

- همایش ابن خلدون و اندیشه معاصر عرب به سال ۱۹۸۰م در تونس.

- همایش ابن خلدون به سال ۱۹۸۳م در الجزایر و ...

۱. همان منبع، ص ۶۱۸. نیز مراجعه شود به: المقدمة ۱ / ۲۶۲ تحقیق دکتر علی عبدالواحد

وافی.
۲ کتاب اعمال مهرجان ابن خلدون (قاهره: ۱۹۶۲، مركز القوميہ للبحوث الاجتماعیہ و الخبائیة، ۶۳۸ ص) در کتابخانه موزه و مركز اسناد مجلس شورای اسلامی، به شناسه ۲۶۸۱۴۰ موجود است.

ابن خلدون‌شناسی در جهان عرب ۷

- علاوه بر این‌ها تنها در سال‌های ۲۰۰۶ - ۲۰۰۷ م بالغ بر ۱۹ نشست و همایش بزرگ در خصوص اندیشه‌های ابن خلدون در اسپانیا، الجزایر، تونس، قاهره، سوریه، اردن، ریاض، غزه و ... تشکیل شد. مانند همایش (ابن خلدون: ناظرًا و منظورًا الیه) در مرکز مطالعات اقتصادی و اجتماعی تونس (۱۶-۱۸ نوامبر ۲۰۰۶)

همایش‌ها نقش عمده‌ای در گسترش تألیفات در زمینه ابن خلدون در جهان عرب داشته‌اند. لذا این انتظار غیرمنطقی نیست که بخواهیم در آثار ابن خلدون‌شناسان ایرانی از نتایج آن همایش‌ها آگاه شویم.

از سوی دیگر اندیشه ابن خلدون در بستر سنت‌های فکری پیش از او در جهان اسلام شکل گرفته است و در این زمینه نزاع مهمی در میان اندیشمندان جاری است. اهمیت این نزاع در آن نیست که ابن خلدون را سارق اندیشه‌های دیگران بدانیم یا خیر، که اهمیت کار ابن خلدون، حتی در صورتی که اقتباس مقدمه اثبات شود، قابل انکار نیست. توجه به این مسئله موجب می‌شود تا بدانیم ابن خلدون را باید در ذیل چه سنت‌های فکری در جهان اسلام شناخت؟ این امر موجب شناخت جدیدی هم از ابن خلدون و هم از قابلیت‌های سنت‌های فکری‌ای است که او از آن‌ها استفاده کرده است. صورت مسئله آن نیست که وجوه تشابه و یا اختلاف اندیشه فارابی و ابن سینا را با اندیشه ابن خلدون نشان دهیم، بلکه آن است که فارابی و ابن سینای پیدا و پنهان را در آثار ابن خلدون نشان دهیم، هرچند که در متن ابن خلدون شکلی متفاوت با فارابی و ابن سینای معروف یافته‌اند. برای مثال:

- دکتر محمود اسماعیل نشان می‌دهد که در متون مختلفی از مقدمه ابن خلدون از رسایل اخوان الصفا استفاده نموده است.

- مصطفی الشکعه نیز اشاره دارد که سه متن مشهور ابن خلدون پیش‌تر در کتاب «السيرة الكاملة» ابن نفیس موجود است. موضوع این متون عبارت‌اند از: طبیعت عمران؛ ضرورت معاش و امامت.

- محمود اسماعیل با آوردن سه متن مذکور در ادبیات ابن خلدون و ابن نفیس و رسایل اخوان الصفا نتیجه می‌گیرد که ابن نفیس خود نیز آن‌ها را از اخوان الصفا اقتباس کرده است.^۱

۱. محمود اسماعیل، ۲۰۰۰. نهاية أسطورة نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا.

- محمد عابد الجابری شگفتی خود را از چنین مسئله‌ای بیان می‌دارد، آیا یک فرد می‌تواند در چنین زمان کوتاهی این اثر بزرگ را بنویسد؟ محمود اسماعیل در پاسخ اشاره دارد که چنین چیزی تنها زمانی ممکن است که توجه به حجم اقتباس ابن خلدون از رسایل اخوان الصفا کنیم.^۱

- و یا هر چند که ابن خلدون در مقدمه نامی از ابن تیمیه نمی‌برد، اما از طریق اصطلاح‌شناسی مقدمه آشکار می‌شود که وی متأثر از ابن تیمیه نیز بوده است. جالب توجه آن که برخی نویسندگان، بی آن که خود بدانند، در بحث پیرامون روش‌شناسی ابن خلدون، به نقل فرازی از مقدمه او اشاره دارند که در آن دو اصطلاح «الامکان العقلي و الإمكان بحسب المادة التي للشيء» متأثر از دو اصطلاح «الامکان الذهني و الإمكان الخارجي» از ابن تیمیه به کار رفته است.^۲ این چنین برخی از محققان بحث امکان عینی در تحلیل گزاره‌های خبری تاریخی ابن خلدون را مبتنی بر مشرب اسمی‌گرایی او و متأثر از دیدگاه ابن تیمیه می‌دانند که ابن خلدون آن را از حوزه فلسفه نظری به تاریخ (فلسفه عملی) منتقل نموده است. آنچه که عینی‌گرایی ابن خلدون نامیده می‌شود چیزی فراتر از این معنا نیست و در پرتو شناخت بستر تاریخ فکری پیش از ابن خلدون، که بر تطور فکری وی تأثیرگذار بوده است، به‌ویژه غزالی و ابن تیمیه و نه نحله‌های فکری غربی در دوران تجدد قابل شناخت است.

- نمونه دیگری از این موضوع را برخی در باب تأثیرپذیری ابن خلدون از ابن حزم مطرح کرده‌اند که مجال طرح آن در این مختصر نمی‌گنجد. این مباحث بر مبنای مقایسه تطبیقی متون ابن خلدون و گذشتگان صورت گرفته است. ابن خلدون در گزارشش از نگارش مقدمه اشاره دارد که آن را در ظرف تنها پنج ماه نگاشته است و سپس وارد نگارش تاریخ خود شده است.

هر نویسنده‌ای مراحل مختلفی از زندگی علمی را تجربه می‌کند و ممکن است در جایی دچار اشتباه شود. ضمن آن که معمولاً افراد به نسبت دوران جوانی‌شان پخته‌تر عمل

دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع: ۴۳-۴۹.

۱ همان منبع: ۵۰.

۲ نک: محمد عابد الجابری، ۲۰۰۱: ۲۸۵، نیز علی الوردی، ۱۹۹۴. منطق ابن خلدون في ضوء حضاراته و شخصيته. لندن (ط ۲) دار کوفان: ۵۸.

می‌کنند. امکانات خوبی برای مطالعه در این حوزه در کشور موجود است. مترجمان و محققان خوبی در کشور موجودند که می‌توان از وجود آن‌ها در تألیف و ترجمه منابع مفید در این حوزه یاری جست. مهم این است که این اشتباهات وارد فضای تجربه ما گردند تا دیگر تکرار نشوند. امری که در آرزوی تحقق آن هستیم.

معرفی برخی از ابن‌خلدون‌شناسان عرب^۱

الف- محققان آثار ابن‌خلدون

این سخن که نباید شناخت خود از یک متفکر را منوط به یک اثر یا دو اثر از مجموعه آثار او کنیم، مورد اجماع اهل فن است و گمان نمی‌شود که نیازی به بیان اصول آن باشد. مراکز پژوهشی جهان نیز می‌کوشند تا محققان خود را با منابع و مصادر اصلی پژوهشی موضوعات مورد نظرشان آشنا کنند. برای مثال، می‌توان به صفحه ابن‌خلدون در پایگاه کتابخانه دانشگاه ییل^۲ مراجعه کرد که به خوبی اهمیت و جایگاه منبع‌شناسی را در یک صفحه اینترنتی به بازدیدکننده منتقل می‌کند.

با توجه به آنچه گذشت، در اینجا به برخی از محققان آثار ابن‌خلدون و منابع موجود از مقدمه ابن‌خلدون اشاره می‌شود:

۱. نصر الهورینی (متوفی ۱۲۹۱ ق / ۱۸۷۴ م) از علمای الازهر مصر که تحقیق مفصلی بر آثار ابن‌خلدون کرده است:

- کتاب المقدمة لولي الدين عبد الرحمان ابن خلدون، نشر نصر الهورینی. القاهرة، المطبعة الأميرية ببولاق، ۱۸۵۷.

۲. دکتر علی عبدالواحد وافی در ۱۹۶۵ م با تحقیق بر مقدمه ابن‌خلدون، آن را در چهار

۱. دوست فاضل و گرامی، جناب آقای دکتر رامین خانگی منبع‌شناسی جامعی از آثاری که درباره ابن‌خلدون به زبان‌های اروپایی نوشته شده است، انجام داده‌اند که انشاء الله با انتشار آن نیازهای مطالعاتی این حوزه برطرف خواهد شد. در این بخش تنها به معرفی پاره‌ای از منابع به زبان عربی همراه با اشاره به برخی از کتاب‌های موجود در کتابخانه‌های مهم کشور اکتفا می‌شود.

۲. Yale University

به نشانی: www.library.yale.edu/neareast/exhibitions/IbnKhalidun.html

مجلد منتشر کرده است. این نسخه مورد توجه بسیاری از ابن خلدون شناسان از جمله دکتر محمد عابد الجابری و رفیق محمد العجم بوده است. مرحوم پروین گنابادی در اواخر ترجمه مقدمه ابن خلدون به آن دست پیدا کرده و از آن بهره برده است. مشخصات آن چنین است:

- ابن خلدون، العبر و دیوان المبتدأ و الخبر في أيام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون. (تحقیق) علي عبد الواحد وافي. القاهرة (ط ۲) ۱۹۶۵. لجنة البيان العربي. ۴ ج.

۳. دکتر جمعه شیخه، محقق تونس در حوزه تاریخ و ادب اندلس و استاد دانشکده علوم انسانی و اجتماعی دانشگاه تونس است و از سال ۱۹۸۸ م مدیر مجله «دراسات أندلسية» است. مشخصات مقدمه به تحقیق او چنین است:

- ابن خلدون، المقدمة، (تقديم) جمعة شیخة. تونس، الدار التونسية للنشر، ۱۹۸۹، جزءان. تحنوي شروحات و تعلیقات متفرقة.

۴. احسان عباس، ادیب و ناقد و محقق سرشناس فلسطینی (۱۹۲۰-۲۰۰۳ م) از زمره محققان سرشناس مصری است که با همکاری با ابراهیم شيوخ به تحقیق مقدمه ابن خلدون مبادرت کرده است. این اثر به مناسبت ششصدمین سالگرد وفات ابن خلدون منتشر شده است. مشخصات مقدمه به تحقیق او چنین است:

- ابن خلدون، المقدمة، تحقیق ابراهیم شيوخ و احسان عباس. نشر الدار العربية للكتاب (تونس - طرابلس) و دار القیروان للنشر (القیروان). طبعة فاخرة صدرت بمناسبة احتفال تونس بمناسبة ذكرى مرور ۶۰۰ سنة على وفاة ابن خلدون. جزءان، صدر منهما سنة ۲۰۰۶ الجزء الأول فقط.

۵. رفیق محمد العجم، محقق سرشناس لبنانی، نیز کتاب «لباب المحصل فی اصول الدین» را تصحیح کرده است:

- ابن خلدون، لباب المحصل في اصول الدين، (محقق) رفیق محمد العجم. بیروت: ۱۹۹۵. دار المشرق. ۱۵۲.

او همچنین دایرةالمعارف سودمندی را از اصطلاحات مقدمه ابن خلدون بر پایه آثار

ابن خلدون شناسی در جهان عرب ۱۱

ابن خلدون شامل (مقدمه ابن خلدون، لباب المحصل فی اصول الدین، شفاء السائل لتهدیب المسائل و رسالة مزیل الملام عن حکام الأنام) گردآوری کرده و در مجموعه «موسوعات مصطلحات أعلام الفكر العربی» منتشر کرده است که شامل فرهنگ‌های تخصصی اصطلاحات غزالی، رازی، ابن رشد و ابن خلدون می‌شود. رفیق العجم علاوه بر این اثر دو موسوعه مصطلحات غزالی و ابن تیمیه را نیز نگاشته است.

- موسوعة مصطلحات ابن خلدون و الشریف محمدعلی الجرجانی. رفیق العجم. (ط ۱) بیروت، ۲۰۰۴ م. مكتبة لبنان ناشرون.^۱

۶. فؤاد عبدالمنعم احمد. به تحقیق درباره رساله «مزیل الملام عن حکام الأنام» که رساله‌ای برای قضاات است پرداخته است.

- ابن خلدون، مزیل الملام عن حکام الأنام، (تحقیق) فؤاد عبدالمنعم احمد، الرياض، ۱۴۱۷ ق، دارالوطن.

۷. أوغسطینو لوسیانو روبیو کشیش مسیحی، نیز به تحقیق درباره «لباب المحصل فی أصول الدین» پرداخته است و مشخصات آن چنین است:

- لباب المحصل فی أصول الدین. ابن خلدون. (نشر) الأب أوغسطینو لوسیانو رروبیو. تطوان: ۱۹۵۲. دار الطباعة المغربية.

۸. أغناطیوس عبده کشیش یسوعی لبنانی و مدیر مجله المشرق نیز به تحقیق در «شفاء السائل لتهدیب المسائل» (با مقدمه به زبان فرانسوی و متن عربی) پرداخته است. مشخصات آن چنین است:

- شفاء السائل لتهدیب المسائل (تحقیق) الأب أغناطیوس عبده خلیفة الیسوعی. بیروت: المطبعة الکاتولیکیة.^۲

نیز به این مقاله نیز رجوع شود:

- شفاء السائل لتهدیب المسائل. (تحقیق) الأب أغناطیوس عبده خلیفة الیسوعی. المشرق (العدد) یولیو/اکتوبر ۱۹۵۹. الصفحات: ۵۷۹ - ۵۸۱.

۱. این کتاب به شماره کتابشناسی ملی (۱۱۵۵۳۰۱) در کتابخانه ملی موجود است.

۲. این کتاب در کتابخانه ملی با شماره کتابشناسی ملی (۱۷۰۱۳-۷۷م) موجود است.

۹. أبويعرب المرزوقي، (متولد ۱۹۴۷ م) نیز به تحقیق «شفاء السائل لتهذيب المسائل» پرداخته است. ضمیمه کتاب حاضر رساله‌ای با عنوان «مع دراسة تحليلية للعلاقة بين السلطان الروحي و السلطان السياسي» از ابو يعرب المرزوقي است.
- شفاء السائل لتهذيب المسائل مع دراسة تحليلية للعلاقة بين السلطان الروحي و السلطان السياسي. ابن خلدون دراسة لأبي يعرب المرزوقي، تونس - طرابلس، الدار العربية للكتاب، ۱۹۹۱.
۱۰. محمد مطيع الحافظ مورخ و محقق سوری (متولد دمشق - ۱۹۴۰ م) نیز تحقیق جامعی بر «شفاء السائل لتهذيب المسائل» انجام داده است:
- شفاء السائل لتهذيب المسائل، تألیف أبو زيد عبد الرحمان بن محمد بن محمد ابن خلدون الحضرمي الاشبيلي المالكي و معه ثلاث رسائل في السلوك الصوفي لابن عباد القباب اليوسي؛ كلها تحقيق محمد مطيع الحافظ. بيروت، دار الفكر المعاصر، ۱۹۹۶
- از دیگر آثار اوست: تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري (دار الفكر، دمشق ۱۹۸۶).
۱۱. الطنجي، محمد بن تاووت، اديب و محقق سرشناس مغربی (متوفی ۱۹۷۴ م) نیز از محققانی است که بر «شفاء السائل لتهذيب المسائل» انجام داده‌اند.
- شفاء السائل لتهذيب المسائل. ابن خلدون. (تحقيق) محمد بن تاووت الطنجي. اسطنبول: ۱۹۵۸ كلية الهيأت. جامعة أنقرة، ۱۹۲ صفحه.
- طنجی همچنین زندگی‌نامه ابن خلدون را منتشر کرده است:
- التعريف بابن خلدون و رحلته غرباً و شرقاً. ابن خلدون. (عارضه باصوله و علق حواشيه) محمد بن تاووت الطنجي. القاهرة: ۱۹۵۱. لجنة التأليف و الترجمة و النشر.^۱
- مشخصات چاپ دیگری از این اثر عبارت است از:

۱. این کتاب در کتابخانه مجلس به شماره مدرک (۲-۳۸۳۴) موجود است.

ابن خلدون شناسی در جهان عرب ۱۳

- التعريف بابن خلدون و رحلته غرباً و شرقاً. بيروت: دار الكتاب اللبناني ۱۹۷۹. (و نیز): دار الكتاب المصري و اللبناني. ۱۹۹۸ در ۴۳۲ صفحه.
- ۱۲. از دیگر محققان مقدمه ابن خلدون، خلیل شهاده و سهیل زکار، (متولد ۱۹۳۶ م) مورخ سرشناس سوری، هستند. مشخصات منبع آنان چنین است:
- مقدمة ابن خلدون و هي الجزء الأول من تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ و الخبر في تاريخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر. تأليف عبدالرحمان ابن خلدون، ضبط المتن و وضع الحواشي و الفهارس خلیل شهاده، مراجعة سهیل زکار. طبعة مستكملة و مقارنة مع عدة نسخ و مخطوطات. بيروت، دار الفكر، ۱۹۸۱ - ۱۹۸۳.
- ۱۳. یوسف أسعد داغر، ابراهیم الأبیاری نیز از دیگر محققان مقدمه و تاریخ ابن خلدون هستند که برگرفته از نسخ کتابخانه‌های استانبول، اسکوریا و پاریس و دارای ۲۰ فهرست به همراه قاموس واژگان ابن خلدون است.
- تاریخ العلامة ابن خلدون مع المقدمة. (تحقیق) یوسف أسعد داغر، ابراهیم الأبیاری. (ط ۱) ۲۰۰۱، دار الكتاب اللبناني، ۱۴ أجزاء. ۹۰۰۰ صفحه.
- ۱۴. عباس محمدحسن سلیمان، به تحقیق بر لباب المحصل پرداخته است. مشخصات کتاب او چنین است:
- لباب المحصل في أصول الدين. (راجعه مع مقدمة نقدية بين علم الكلام الخلدوني و لباب المحصل) محمد علي أبو ريان. (تحقیق) عباس محمدحسن سلیمان. (تصدير) فتحي محمد أبو عيانة. الاسكندرية (مصر) ۱۹۹۶. دار المعرفة الجامعية. ۲۳۰ صفحه.
- ۱۵. درویش الجويدی، از محققان مقدمه ابن خلدون است. کتاب او درباره ابن خلدون چنین است:
- المقدمة، تحقیق درویش الجويدی. صیدا - بيروت المكتبة العصرية، ۱۹۹۵.
- ۱۶. عبدالسلام الشدادی، مشخصات مقدمه ابن خلدون به تحقیق او چنین است:
- المقدمة، عبدالرحمن بن خلدون؛ حققها وقدم لها وعلق عليها عبدالسلام

الشدادی. الدار البيضاء، خزنة ابن خلدون، بيت الفنون والعلوم والآداب، ۳.۲۰۰۵. أجزاء. اعتمد المحقق على أربعين مخطوطة أنجزها ابن خلدون بنفسه أو ناسخوه. كما أن هذه الطبعة العلمية تضم النسخة الأولى، وكل التعديلات التي أدخلها ابن خلدون على مدى ۲۵ سنة.

شدادی کتابی را نیز درباره ابن خلدون نوشته است:

- عبدالسلام الشدادی. ابن خلدون من منظور اخر: دراسة. المملكة المغربية، دار توبقال.^۱

۱۷. علال فارسی و عبد العزيز بن ادريس، با بازنگری شکیب ارسلان (۱۸۶۹-۱۹۴۶م) ادیب و محقق معروف لبنانی، نیز به تصحیح مقدمه ابن خلدون پرداخته‌اند:

- العبر و دیوان المبتدأ و الخبر في أيام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر. (تصحیح) علال فارسی و عبد العزيز بن ادريس (مراجعة) شکیب ارسلان، القاهرة ۱۹۳۶. المكتبة التجارية الكبرى. (مطبعة المصرية)

چند چاپ دیگر از مقدمه ابن خلدون عبارت‌اند از:

۱۸. المقدمة و تاریخ ابن خلدون. بیروت ۱۹۸۱، دار الفكر، ۸ اجزاء. (این کتاب در سال ۲۰۰۱ تجدید چاپ شده است). دکتر سالم حمیش (متولد ۱۹۴۸ م) ادیب و فیلسوف مغربی، چاپ فوق را که دارای فهرست کامل موضوعی، نام‌ها و مکان‌هاست، پیشنهاد کرده است.

۱۹. مقدمة ابن خلدون. بیروت. دار احیاء التراث العربی. ۵۸۸ صفحه.

۲۰. مقدمة ابن خلدون. بیروت (ط ۱) ۲۰۰۰. دار الكتاب العلمية، ۵۳۶ صفحه. چاپ قبلی آن به سال ۱۹۹۹ بوده است.

۲۱. مقدمة ابن خلدون. بیروت ۱۹۹۷. دار العودة.

۲۲. مقدمة ابن خلدون. بیروت (ط ۱) ۱۹۹۲، مكتبة لبنان ناشرون.

۲۳. مقدمة ابن خلدون. مؤسسة الاعلمي للمطبوعات. همین ناشر تاریخ

۱. این کتاب در کتابخانه ملی ایران به شماره کتابشناسی ملی (۵۵۴۰-۸۱م) موجود است.

ابن خلدون شناسی در جهان عرب ۱۵

- ابن خلدون را در ۱۹۷۱ م، در ۷ مجلد و در ۳۵۶۸ صفحه به چاپ رسانده است.
۲۴. تاریخ ابن خلدون ۱/۷. (ط ۱) دار البیان للطباعة و النشر. ۳۵۷۴ صفحه.
- مقدمة ابن خلدون، (دراسة) أحمد الزعبي. (ط ۲) ۲۰۰۲. دار الأرقم للطباعة و النشر و التوزيع.
۲۵. مقدمة بن خلدون. (تقديم) حجر عاصي، (ط ۱) ۱۹۹۵. المكتبة العصرية، الدار النموذجية.
۲۶. المقدمة، تحقيق درويش الجويدي. صيدا - بيروت المكتبة العصرية، ۱۹۹۵.

ب - ابن خلدون شناسان معروف جهان عرب

پژوهشگرانی که به ابن خلدون و اندیشه‌هایش می‌پردازند، تنها با مصادر دست‌اول یعنی آثار خود ابن خلدون سروکار ندارند. آن‌ها نیازمند دانستن روایت‌های مهم دیگران از اندیشه ابن خلدون نیز هستند. البته باید به نقش ترجمه در فراهم شدن منابع توجه کرد. ترجمه آثار به زبان فارسی نقش تعیین‌کننده‌ای در مسیر مطالعات پیرامون دیدگاه‌های ابن خلدون و هر موضوع دیگری دارد. (تعدد منابع یکی از عوامل تنوع دیدگاه‌هاست.) بی‌تردید اگر مقدمه ابن خلدون به فارسی ترجمه نمی‌شد، بسیاری از کتاب‌ها و مقالات مربوط به مقدمه ابن خلدون نیز نگاشته نمی‌شدند.

محقق در نبود منبع‌شناسی، حس مقایسه پژوهش خود با دیگر پژوهش‌ها را از دست می‌دهد. این امر موجب می‌شود تا سطح پژوهش‌ها تنزل بیابد. مثلاً فردی که با منابع پژوهشی در حوزه اندیشه‌های ابن خلدون آشناست، به خوبی می‌داند که شهرت پژوهش^۱ دکتر سید جواد طباطبایی پیش از آن‌که درباره ابن خلدون باشد، ناشی از مناقشات مربوط به دیدگاه او درباره زوال اندیشه سیاسی در اسلام است. مسئله تنها در ضرورت آشنایی متفکران ایرانی با منابع مربوط به تحقیقشان خلاصه نمی‌شود. درک آرای بسیاری از ابن خلدون‌شناسان منوط به درک ساختار فکری‌شان است و این‌که، درست و یا نادرست،

۱. سید جواد طباطبایی ۱۳۷۴. ابن خلدون و علوم اجتماعی، تهران، (چ ۱) انتشارات طرح نو.

ابن خلدون را برای چه کاری خواسته‌اند؟ تفاوت بسیاری است میان پژوهشگری که چند مطلبی هم به نقل از فیلسوف لبنانی ناصیف نصار، انتخاب می‌کند با فردی که متوجه آن است که هدف نصار از طرح ابن خلدون چیست و به دنبال چه چیزی در اندیشه ابن خلدون است؟ نصار پیش از آن که به ابن خلدون بپردازد، در پی طرح چارچوب نوینی جهت ابداع فلسفی است و بدین منظور به دو معضل اساسی در مسیر ابداع فلسفی توجه دارد:

۱. پیروی سطحی و مقلدانه در روایت تاریخ فلسفه (هم شامل تاریخ فلسفه به روایت مشهور غرب مانند روایت زکی نجیب محمود و هم تاریخ فلسفه پیش از تجدد، مانند روایت یوسف کرم)

۲. درآمیختگی فلسفه با ایدئولوژی. در این سیاق موضوع، او با رویکردی دنیوی‌گرا، بحث مفصلی را در باب شروط استقلال فلسفی اعراب مطرح می‌کند تا آنان اهل ابتکار باشند تا اقتباس. درک نتیجه‌گیری نصار درباره اندیشه واقع‌گرای ابن خلدون در گرو شناخت طرح او درباره ابداع و استقلال فلسفی اعراب است، چنانکه محمود امین العالم هم معتقد است که کتاب‌های الاستقلال الفلفی و الفلفیة و الایدیولوجیة ناصیف نصار، ملهم از کتاب او در زمینه اندیشه واقع‌گرای ابن خلدون است.

در این بخش به معرفی برخی از ابن خلدون‌شناسان عرب می‌پردازیم. هدف اصلی توجه دادن به این نکته است که اگر اکنون در هر مقاله‌ای که درباره ابن خلدون نوشته می‌شود، نام طه حسین، محسن مهدی و ناصیف نصار آورده می‌شود از آن‌روست که آثارشان به فارسی ترجمه شده است و گر نه شمار اصلی محققان ابن خلدون‌شناس عرب، با احتساب رساله‌ها و مقالات علمی معتبرشان، بالغ بر چند صد نفر خواهد شد که در صفحات آتی به نمونه‌هایی از آنها اشاره می‌شود. بنابراین، فصل حاضر را نباید به مثابه منبع‌شناسی کاملی محسوب کرد که آن مهم، خود نگارش کتاب مستقلی را می‌طلبد. در مواردی هم به وجود منبع مورد نظر در کتابخانه ملی و دیگر کتابخانه‌ها اشاره شده است. این یادآوری تنها از آن جهت است که خواننده گرامی بداند که بسیاری از این منابع در دسترس او هستند و در صورتی که کتابخانه‌های دانشگاه‌ها و مراکز تخصصی را به آن بیفزاییم، میزان کتاب‌های قابل دسترسی به مراتب بسیار بیشتر از نمونه‌هایی است که در اینجا معرفی شده‌اند.

معرفی برخی از ابن خلدون شناسان عرب

۱. محمد جابر الانصاری (متولد ۱۹۳۹ م) نویسنده و اندیشمند بحرینی است. وی دانش‌آموخته دانشگاه آمریکایی بیروت و دارای درجهٔ دکترا در فلسفهٔ اسلامی معاصر به سال ۱۹۷۹ م است. او دارای آثار متعددی در حوزهٔ نقد ادبی؛ فلسفه و مسایل سیاسی - اجتماعی معاصر است^۱ هدف انصاری از طرح اندیشه‌های ابن خلدون، پی‌ریزی کوششی در راستای تأسیس فرهنگ عقلانیت در جوامع عربی است.

- محمد جابر الأنصاري، لقاء التاريخ بالعصر: دعوة لبذر الخلدونية بأبعادها المعاصرة في وعي الشعب تأسيساً لثقافة العقل. القاهرة: ۲۰۰۶، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ۱۲۰ص.

۲. علی اوملیل، (متولد ۱۹۴۰ م) اندیشمند مغربی و استاد فلسفه در دانشگاه مغرب است. از آثار او عبارت‌اند از: الخطاب التاريخي، الاصلاحية العربية و الدولة الوطنية، في شرعية الاختلاف، السلطة الثقافية و السلطة السياسية. کتاب او دربارهٔ ابن خلدون در حقیقت رسالهٔ دکترای اوست. او تأکید دارد که به بازخوانی میراث فرهنگی نه با عقل ترائی بلکه با اندیشه نقدی وارد می‌شود. از این‌رو او متفاوت با بزرگان فلسفی مغرب از قبیل حبابی، جابری، طه عبدالرحمن و نیز عبدالله العروی است. اوملیل به دنبال بازخوانی نوینی از مقدمه در ترکیبی متناسب با کلیت اثر تاریخی العبر است. بنا بر دیدگاه او مطالعهٔ مقدمه از خلال مطالعهٔ کتاب العبر امکان‌پذیر است. در واقع یکی از اهداف نویسنده، اعادهٔ وحدت منطقی در اندیشه‌های تاریخی ابن خلدون و نفی وجود شکاف فکری در کتاب تاریخ اوست.

۱. اسامي برخی از آثار وي عبارت‌اند از: التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام؛ رؤية قرآنية للمتغيرات الدولية؛ التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام - لماذا يخشى الاسلاميون علم الاجتماع؟؛ رؤية قرآنية للمتغيرات الدولية؛ الفكر العربي وصراع الأضداد؛ العرب والسياسة: اين الخلل؟ جذر العطل العميق؛ تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية: مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي؛ مساءلة الهزيمة جديد العقل العربي بين صدمة ۱۹۶۷ ومنعطف الألفية؛ الناصرية بمنظور نقدي، أي دروس للمستقبل؟؛ لقاء التاريخ بالعصر - دعوة لبذر الخلدونية بأبعادها المعاصرة في وعي الشعب تأسيساً لثقافة العقل؛ التفاعل الثقافي بين المغرب والمشرق؛ انتحار المثقفين العرب.

- علی اوملیل ۱۹۸۵، الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون. دار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ۲۲۹ صفحه.

۳. فؤاد البعلی، جامعه‌شناس عراقی-آمریکایی و استاد دانشگاه کنتاکی در آمریکا است. او به ابعاد جامعه‌شناسانه اندیشه ابن خلدون توجه کرده است و با مقایسه مقدمه ابن خلدون با کتاب (Positive Philosophy) اثر آگوست کنت، آن را به عنوان اثری در حوزه جامعه‌شناسی معرفی می‌کند. هر چند که در هر دو کتاب مباحث غیر جامعه‌شناسانه نیز یافت می‌شود.

- فؤاد البعلی. ابن خلدون و علم الاجتماع الحديث. (ط ۱) ۱۹۹۷، دار المدی للثقافة و النشر، ۱۵۲ صفحه. نیز مشخصات چاپ دیگری از آن چنین است: ابن خلدون رائد العلوم الاجتماعية والإنسانية؟ فؤاد البعلی، بیروت: دار المدی، ۲۰۰۶. ۱۸۴ص^۱.

۴. عبدالرحمن بدوی (۱۹۱۷-۲۰۰۲ م) فیلسوف و اندیشمند مصری بود که آثار بسیاری را (بالغ بر ۱۵۰ عنوان) ترجمه و تألیف کرده است. گرایش فلسفی او وجودگرایی بود که به آن در کتاب معروفش با عنوان الوجود و الزمان مطرح کرده است. برخی از آثار او عبارت‌اند از: الزمان الوجودی، دراسات فی الفلسفة الوجودية، المثالية الالمانية، منزق ارسطو، مذاهب الاسلاميين. بدوی به طور خلاصه در ذیل مدخل «ابن خلدون» در ملحق موسوعه فلسفی خود به تشریح زندگی و اندیشه‌های ابن خلدون پرداخته است.

- مؤلفات ابن خلدون. عبدالرحمن بدوی. (ط ۲) ۱۳۹۹ ه.ق/۱۹۷۹ م) دار الثقافة، طرابلس: ليبيا، الدار العربية للكتاب، ۳۹۴ صفحه.

۵. فؤاد البستانی (۱۹۰۴-۱۹۹۴) ادیب و مورخ دانشگاهی و سیاسی لبنانی است که در تأسیس دانشگاه لبنان (۱۹۵۱ م) سهم بسزایی داشت و اولین رییس آن بود. او از

۱. این کتاب به شماره ملی کتابشناسی ملی (۶۳۱۰-۸۱ م) در کتابخانه ملی و نیز در کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی با شناسه ۲۷۲۲۹۰ موجود است. همچنین کتاب مذکور توسط غلامرضا جمشیدیها با عنوان «جامعه، دولت و شهرنشینی تفکر جامعه‌شناختی ابن خلدون» (تهران: ۱۳۸۲ - دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ) به فارسی ترجمه شده است.

ابن خلدون شناسی در جهان عرب ۱۹

مهم‌ترین نقادان ادب عربی به شمار می‌رود. آثار او درباره ابن خلدون:

ه.ق/ ۱۹۲۷ م، ۳۷ صفحه.
- فؤاد افرام البستانی، مقدمة المقدمة. ابن خلدون درس و منتخبات. ۱۲۴۶

ه.ق/ ۱۹۲۸ م، ۵۴ صفحه.
- العمران البدوی: درس و منتخبات: ابن خلدون، فؤاد افرام البستانی، ۱۳۴۷

۶. طه حسین (۱۸۸۹ - ۱۹۷۳ م) ادیب و مورخ و منتقد معروف مصری است. درباره طه حسین، ذکر دو نکته لازم است. اول آنکه دیدگاه‌های طه حسین جوان با دیدگاه‌های او در اواخر حیاتش گاه متفاوت است. دوم آنکه طه حسین شاگرد دورکهایم و به لحاظ دانشگاهی متأثر از سنت‌های فکری فرانسوی در روزگارش بود. اثر او درباره ابن خلدون در اصل رساله دکتری او در دانشگاه سوربن (۱۹۱۸ - پاریس) و متعلق به دوران اول زندگی است. محمد عبدالله عنان در پایان ترجمه این اثر به عربی، رساله‌ای کوتاه از «ون. و. سندونک» را در معرفی ابن خلدون و نظریاتش از آلمانی به عربی ترجمه و ضمیمه کرده است.^۱

- طه حسین. فلسفة ابن خلدون الاجتماعية. (ترجمه) محمد عبدالله عنان، مصر (ط ۲) ۱۹۲۵.

۷. محمد عابد الجابری (۱۹۳۶ - ۲۰۱۰ م) از فیلسوفان مشهور جهان عرب است. او تحصیلات عالی خود را در رشته فلسفه دنبال کرد و در سال ۱۹۷۰ م موفق به کسب درجه دکتری فلسفه از دانشکده ادبیات دانشگاه محمد پنجم شد. اکنون وی استاد فلسفه و اندیشه عربی - اسلامی در همان دانشکده است. از او ده‌ها مقاله و بیش از ۳۰ کتاب منتشر شده است که محور اساسی آن‌ها بررسی اندیشه معاصر عربی بر اساس طرح کلی‌اش از ضرورت نقد عقل عربی است.^۲ او معتقد است اعراب با بازبینی دقیق نقد

۱. این اثر توسط آقای امیر هوشنگ دانایی از عربی به فارسی برگردانده شده است.

۲. برخی از آثار وی عبارت‌اند از: أضاء علي مشكل التعليم بالمغرب (۱۹۷۳)، نحن و التراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (۱۹۸۰)، تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي - ۱) (۱۹۸۲)، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (نقد العقل العربي - ۲) (۱۹۸۶)، إشكاليات الفكر العربي المعاصر (۱۹۸۹)، العقل السياسي العربي،

ابن حزم، عقلانیت ابن رشد و اصول فقه شاطبی و نگرش تاریخی ابن خلدون، قادر به ایجاد مجال نوینی برای آفرینش عقل عربی و بازسازی آن خواهند بود.

کتاب او درباره ابن خلدون در اصل رساله کارشناسی ارشدش با عنوان «علم العمران الخلدونی» است. کتاب در دو بخش و مجموعاً ۱۶ فصل تنظیم شده است.

- فکر ابن خلدون العصبية و الدولة. معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي. محمد عابد الجابری، بیروت: (ط ۷) ۲۰۰۱، مرکز دراسات الوحدة العربية، ۳۱۵ صفحه.

مشخصات رساله کارشناسی ارشد او نیز چنین است:

- محمد عابد الجابری. علم العمران الخلدونی. الرباط: جامعة محمد الخامس -

كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ۱۹۷۰. رسالة ماجستير.

۸. سالم حمیش، (متولد ۱۹۴۸ م) ادیب و منتقد مغربی است که برداشت‌هایی در فلسفه تاریخ ابن خلدون ارائه کرده است.

- سالم حمیش، التراكم السلبی و العلم النافع: عن قراء ابن خلدون. (ط ۱) ۲۰۰۱،

الشركة العالمية للكتاب. و نیز: سالم حمیش. الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ. بیروت: (ط ۱) ۱۹۹۸، دار الطليعة للطباعة و النشر، ۱۸۴ صفحه.

کتاب (الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ) به دو مقدمه، سه باب و خاتمه تقسیم شده است. باب اول پیرامون میراث علمی و شناختی و نیاز به اندیشه تاریخی، باب دوم به علم عمران و باب سوم به شیوه مطالعه ترکیبی ابن خلدون (ترکیب فلسفه و تاریخ) و قابلیت تحلیلی آن در دوران پس از وی اختصاص دارد.

۹. عبدالقادر جغلل جامع‌شناس الجزایری است. کتاب او درباره ابن خلدون به تشریح چارچوب اجتماعی - فرهنگی اندیشه‌های ابن خلدون، تحلیل مفاهیم اصلی مقدمه و نقش ابن خلدون در تأسیس جامعه‌شناسی می‌پردازد.

- عبدالقادر جغلل. الاشکاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون. بیروت (ط ۴) ۱۹۸۷ م، دار الحداثة للطباعة و النشر، ۲۶۸ صفحه.

محداته و تجلیاته (نقد العقل العربي - ۳) (۱۹۹) التراث و الحداثة، دراسات ... و مناقشات، (۱۹۹۱)، المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية، (۱۹۹۶) قضايا في الفكر المعاصر (۹۹۷)

ابن خلدون شناسی در جهان عرب ۲۱

۱۰. ساطع الحصری، متولد صنعا (۱۸۷۹-۱۹۶۸ م) و ملی‌گرای عرب که بر زبان و نه نژاد تاکید داشت. پژوهش او در زمینه علم عمران ابن خلدون معروف در سیاق ملی‌گرایی دهه‌های میانی سده بیستم در جهان عرب معروف است.

- دراسات عن مقدمة بن خلدون. ساطع الحصری. القاهرة ۱۹۵۳. این اثر در سال‌های ۱۹۶۷ (ط ۳) و ۱۹۹۶ در مکتبه الخانجی تجدید چاپ شده است.^۱

۱۱. جمیل صلیبا، (۱۹۰۲-۱۹۷۶ م) فیلسوف معروف لبنانی است که در ایران معمولاً با فرهنگ فلسفی‌اش بنام (المعجم الفلسفی: بالالفاظ العربیة والفرنسیة والانجلیزیة واللاتینیة) شناخته شده است. او به همراه کامل عیاد کتاب زیر را درباره ابن خلدون منتشر کرده است:

- جمیل صلیبا و کامل عیاد. ابن خلدون: منتخبات. دمشق: ۱۹۳۳، دار النشر العربی، ۱۹۲ صفحه.

۱۲. احمد رشدی صالح، (۱۹۲۰-۱۹۸۰ م) نویسنده مصری است. او در کتاب «رجل فی القاهرة» با اسلوبی تأویلی در قالب روایت داستانی، به زندگی ابن خلدون پرداخته است.

- احمد رشدی صالح، رجل فی القاهرة. (ط ۱) ۱۹۵۸، القاهرة.

۱۳. مصطفی الشکعة. (۱۹۱۷-۲۰۱۱ م) ادیب و اندیشمند مصری و استاد ادبیات و اندیشه اسلامی دانشگاه عین شمس بود. معروف‌ترین اثر او «إسلام بلا مذاهب» است.

- مصطفی الشکعة. ۱۹۸۶ الأسس الاسلامیة فی فکر ابن خلدون و نظریاته، الدار المصریة اللبنانیة. ۱۹۰ صفحه. چاپ دوم این اثر همراه با اصلاحات و اضافات در سال ۱۴۰۸ ه.ق/ ۱۹۸۸ م توسط همان ناشر در ۲۲۱ صفحه به چاپ رسیده است.

۱۴. محمد عبدالله عنان، (۱۸۹۶-۱۹۸۶ م) از مورخان معروف مصری و مترجم اثر طه حسین (فلسفه اجتماعی ابن خلدون) از فرانسه به عربی است که متن عربی آن توسط آقای امیر هوشنگ دانایی به فارسی ترجمه شده است. محمد عبدالله عنان در پایان ترجمه این اثر به عربی، رساله‌ای کوتاه از ون سندونک را در معرفی ابن خلدون و نظریاتش از آلمانی

۱. این کتاب در کتابخانه ملی به کتابشناسی ملی (۲۸۶۲۲-۸۳) موجود است.

به عربی ترجمه و ضمیمه کرده است. از آثار معروف عنان، موسوعه هشت جلدی «دولة الإسلام في الأندلس» است که نگارش آن بیست و پنج سال به طول انجامید. این اثر را آقای عبدالمحمد آیتی به فارسی ترجمه و منتشر (تهران: موسسه کیهان ۱۳۷۱ ش) کرده است.

- ابن خلدون، حیات و تراثه الفکری. محمد عبدالله عنان، القاهرة: (ط ۲) ۱۹۵۳. المكتبة التجارية الكبرى. چاپ اول این اثر در ۱۹۳۳ (قاهره) بوده است.^۱

همچنین به چاپ دیگری از آن رجوع شود:

- ابن خلدون، حیات و تراثه الفکری. عبدالله عنان، القاهرة: ۱۹۹۱، مؤسسة المختار، ۳۱۰ صفحه.

۱۵. علی عبدالواحد وافی، ادیب و جامعه‌شناس مصری و از معروف‌ترین محققان ابن خلدون‌شناس در جهان عرب است. پیش‌تر اشاره شد که وافی تحقیقی جامع بر مقدمه ابن خلدون انجام داده است. نیز وافی کتابی را با عنوان «بین الشيعة وأهل السنة» نوشته است که اثری تقریبی و به دنبال وحدت اسلامی میان شیعه و اهل سنت است.

- علی عبدالواحد وافی. عبقریات ابن خلدون. ۲۰۰۱. مكتبة زهراء الشرق. ۳۵۶ صفحه. چاپ دیگری از این اثر با مشخصات زیر موجود است: عبقریات ابن خلدون، علی عبد الواحد وافی، جدة: ۱۴۰۴ ه.ق/۱۹۸۴. شركة مكاتب عكاظ، ۳۵۶ صفحه.^۲

۱۶. عمر فروخ، ادیب و محقق لبنانی (۱۹۰۶-۱۹۸۷ م) است. معروف‌ترین اثر او مجموعه «تاریخ الأدب العربی» است.

- عمر فروخ. ابن خلدون و مقدمته. (ط ۲) ۱۹۵۱. مكتبة منیمة، ۴۸ صفحه. نیز ببینید: عمر فروخ، تاریخ الفكر العربی الی ایام ابن خلدون. بیروت: (ط ۲) دار العلم

۱. این کتاب در کتابخانه ملی ایران به شماره کتابشناسی ملی ۱۵۷۶۰۴۱ و کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره مدرک ۱۲-۱۸۰۹ موجود است. کتاب به زبان انگلیسی با عنوان (Ibn Khaldun: His life and work) در کتابخانه ملی با شماره کتابشناسی ملی (۱۳۹۰۹-۷۹م) موجود است.

۲. این کتاب در کتابخانه ملی به شماره کتابشناسی ملی م ۸۰-۳۳۳۶۳ در کتابخانه ملی موجود است.

ابن خلدون شناسی در جهان عرب ۲۳

للملایین، ۷۲۷ صفحه. چاپ چهارم این اثر در سال ۱۹۷۳ توسط همین انتشارات بوده است.

۱۷. عبداللطیف المغربی کتابی کوتاه در زمینه ابن خلدون با مشخصات زیر دارد:
- ترجمتا ابن خفاجة و ابن خلدون. عبد اللطيف المغربی. (صحها) محمد فوزی خشبة، ۱۳۵۵ ه.ق/۱۹۳۶ م، ۶۸ صفحه.
۱۸. محمد عبدالرحمن مرجبا، اندیشمند لبنانی است که کتابی کم حجم اما جالب توجه درباره ابن خلدون نوشته است.
- جدید فی مقدمة ابن خلدون. محمد عبدالرحمن مرجبا، بیروت - پاریس، منشورات عویدات، (ط ۱) ۱۴۰۹ ه.ق/۱۹۸۹ م، ۲۴۰ صفحه.
۱۹. نادر آلبرت نصری، مورخ لبنانی نیز کتابی درباره ابن خلدون نوشته است:
- من مقدمة ابن خلدون. (جمعها و رتبها و قدم لها) البیر نصری نادر. (ط ۲) ۱۴۰۱ ه.ق/۱۹۸۱ م، ۱۷۴ صفحه^۱.
۲۰. عمادالدین خلیل عمر، عراقی (متولد موصل - ۱۹۳۸ م) و دارای دکترای تاریخ اسلام از دانشگاه عین شمس مصر است. او ضمن بررسی روش اسلامی و فلسفی ابن خلدون در تحلیل علم عمران و نقش دین در شکل گیری پدیده های تاریخی و ... به نقد نظریه های مستشرقین در این خصوص می پردازد. وی وابسته به جریان اسلامی سازی معرفت است که در دهه ۱۹۸۰ م توسط برخی از دانشگاهیان مسلمان عمدتاً عرب در ایالات متحده آمریکا شکل گرفت.^۲
- ابن خلدون اسلامياً. عمادالدین خلیل عمر. بیروت (ط ۲) ۱۹۸۵. المكتب

۱. این کتاب توسط محمدعلی شیخ با عنوان «برداشت و گزیده ای از مقدمه ابن خلدون» ترجمه شده است. (تهران: دانشگاه شهید بهشتی، مرکز چاپ و انتشارات، ۱۳۶۳. ۲۲۸ صفحه) به فارسی ترجمه شده است.

۲ مرکز (اسلامیة المعرفة) کوشش های نوینی در جهت بازخوانی مقدمه ابن خلدون به عمل آورده است. که دو شماره ویژه از مجله اسلامیة المعرفة (سال سیزدهم: شماره ۵۰ و ۵۱) را به آن اختصاص داده است.

الاسلامی للطباعة و النشر. ۱۴۴ صفحه. چاپ اول آن در سال ۱۴۰۳ ه.ق/۱۹۸۳ م بوده است. نیز در سال ۲۰۰۵ میلادی در ۱۱۱ صفحه توسط دار ابن کثیر (دمشق) تجدید چاپ شده است. در زمینه مذکور از این نویسنده مقاله‌ای با این مشخصات موجود است: ابن خلدون اسلامياً، مجلة الأمة (قطر) ۳۹ ربيع الاول ۱۴۰۴/دیسمبر ۱۹۸۳، صفحه ۷۰. و نیز: ابن خلدون اسلامياً. مجلة العلوم الاجتماعية - الكويت ۳ خریف ۱۹۸۷، الصفحات: ۳۳۱ - ۳۳۴.

- حول الاسلامیة تفسیر ابن خلدون للتاریخ. عمادالدین خلیل عمر، بیروت: ۱۹۸۲، المسلم المعاصر.

- الرویة التربویة فی مقدمة بن خلدون، عماد الدین خلیل، الریاض: ۱۹۸۹، مکتب التریبة العربیة لدول الخلیج. این کتاب از مجموعه «من اعلام التریبة العربیة الاسلامیة» است.

۲۱. ابویعرب المرزوقی، (متولد ۱۹۴۷ م) فیلسوف و مترجم معروف تونسسی است که توجه خاصی به آثار ابن خلدون داشته است.

- ابو یعرب المرزوقی. الاجتماع النظری الخلدونی و التاریخ العربی المعاصر. ۱۴۰۳ ه.ق/۱۹۸۳ م، ۲۲۴ صفحه.

- ابو یعرب المرزوقی. العلاقة بین السلطان الروحی و السلطان الزمانی عند ابن خلدون، تونس: ۱۹۹۱، الدار العربیة للکتاب.

- ابو یعرب المرزوقی، اصلاح العقل فی الفلسفة العربیة: من واقعیه ارسطو و افلاطون الی اسمیة ابن تیمیة و ابن خلدون. بیروت (ط ۱) ۱۹۹۴، مرکز دراسات الوحدة العربیة ۴۱۱ صفحه. چاپ دوم این اثر در سال ۱۹۹۶ و چاپ سوم آن در سال ۲۰۰۱ بوده است.

کتاب (اصلاح العقل فی الفلسفة العربیة ...) از مجموعه اطروحات الدوکتوراه (۲۵) است.^۱ مرزوقی در سه بخش به تشریح ابعاد سلبی و ایجابی تفکر اسمی گرایی (ناشی از

۱ این کتاب به شماره ملی کتابشناسی ملی (۱۱۹۱۵-۷۶م) در کتابخانه ملی موجود است.

طرز تلقی ابن تیمیه از اسم و تعریف آن در دو بعد امکان ذهنی و امکان خارجی و استفاده ابن خلدون از آن در علم عمران) می پردازد و جایگاه آن را در تاریخ اندیشه عربی اسلامی تبیین می کند.^۱ به باور ابن خلدون، «اسمی گرایی ابن خلدون مکمل «اسمی گرایی نظری» ابن تیمیه است. هر دوی آنها در صدد اصلاح عقل و تنظیم حدود آن بوده اند و در این میان توجه ابن خلدون به اصلاح عقل عملی (تاریخ) بود و از این زاویه معرفتی، او را می توان اصلاح گری سیاسی - اجتماعی دانست.

۲۲. علی الوردی، (۱۹۱۳-۱۹۹۵م) جامعه شناس متجدد عراقی است. کتاب او درباره ابن خلدون که فصل سوم کتاب حاضر مشتمل بر سه فصل آن است، به مناسبت همایش ابن خلدون (قاهره: ۱۹۶۲م) نوشته شده است:

- علی الوردی. منطق ابن خلدون فی ضوء الحضارة و شخصيته. القاهرة: ۱۹۶۲. معهد الدراسات العربية العالية. طبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر. چاپ های مختلفی از آن موجود است:

- منطق ابن خلدون فی ضوء حضارته و شخصيته. علی الوردی، تونس: ۱۹۸۸، الشركة التونسية للتوزيع.

- منطق ابن خلدون فی ضوء حضارته و شخصيته، علی الوردی، لندن: ۱۹۴۴، دار کوفان، ۲۸۷ صفحه.

- منطق ابن خلدون فی ضوء حضارته و شخصيته، علی الوردی، تهران: ۱۳۸۰، موسسه نشر صادق، ۲۸۷ صفحه.

این کتاب در واقع واکنشی به کتاب محسن مهدی (فلسفه تاریخ ابن خلدون) می باشد. و در دو بخش تنظیم شده است. بخش اول در ۵ فصل به بررسی منطق فقهی و فلسفی ابن خلدون می پردازد و بخش دوم در هشت فصل به بررسی عوامل شکل دهنده به نظریه

۱. از میان اندیشمندان ایرانی، مرحوم محمد مددپور در کتاب «حکمت دینی و یونان زدگی در عالم اسلامی از آغاز تا عصر ابن خلدون» (تهران: ۱۳۷۵، مرکز مطالعات شرقی فرهنگ و هنر)، به موضوع اسمی گرایی ابن خلدون اشاره کرده است.

ابن خلدون، جایگاه ابن خلدون، نسبت تفکر ابن خلدون با دیگر متفکران معاصر و نیز پیش از خود و اهمیت علم عمران در مطالعات نوین جوامع عربی می‌پردازد.^۱

۲۳. محمد عزیز الحبابی. اندیشمند و فیلسوف مغربی (۱۹۲۲-۱۹۹۳ م) است. او دارای دکترای فلسفه در دانشگاه سوربن و از اساتید تأثیرگذار فلسفه در دانشگاه محمد پنجم در رباط بود.

- ابن خلدون معاصراً، محمد عزیز الحبابی. بیروت، دار الحداثة.

۲۴. عمر فاروغ الطباع.

- عمر فاروغ الطباع، ابن خلدون فی سیرته و فلسفته التاريخية و الاجتماعية. بیروت، (ط ۱) ۱۴۱۲ هـ.ق/ ۱۹۹۲ م. مؤسسة المعارف للطباعة و النشر، ۱۵۲ صفحه.

۲۵. علی زیعور، استاد فلسفه دانشگاه بیروت لبنان است.

- علی زیعور. الفلسفة العلمية عند ابن خلدون و ابن ازرق فی التيار الاجتماعي و التاريخي. (ط ۱) ۱۹۵۵. مؤسسة عز الدين للطباعة و النشر، ۴۰۸ صفحه.^۲

کتاب فوق به بررسی مقایسه‌ای آراء و اندیشه‌های دو اندیشمند برجسته در فلسفه عملی یعنی ابن خلدون و ابن ازرق می‌پردازد که در دو بخش و با تاکید بر نظریات تربیتی این دو متفکر، ابتدا به آرای ابن خلدون و سپس آرای ابن ازرق اشاره می‌کند. این اثر از «مجموعه العقل العملي فی التراث العربي الاسلامي، اعلام و النصوص المعجمة» است.

۲۶. ناصیف نصار، (۱۹۴۰ - ...م) فیلسوف لبنانی و فارغ‌التحصیل دانشگاه سوربن است. او نیز از زمره فیلسوفتن عربی است که دعوت به ایجاد فلسفه مستقل عربی کرده است. طرح اصلی او در اندیشه عربی «احیاء روح فلسفی در فرهنگ عربی معاصر» است. مشخصات کتاب معروف وی درباره ابن خلدون (در اصل رساله دکترایش) چنین است:

- ناصیف نصار. الفكر الواقعي عند ابن خلدون: تفسير تعليلي و جدلي لفكر ابن خلدون فی

۱. این کتاب به شماره کتابشناسی ملی (۳۲۴۷-۸۰ و نیز ۴۱۸۳۷-۸۵م) در کتابخانه ملی موجود است.

۲. این کتاب در کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی به شناسه ۲۸۱۴۲۴ و رده‌بندی BP۲۵۶/ع۷-عج-لcc موجود است.

بنیته و معناه. بیروت: (ط ۳) ۱۹۹۴. دار الطلیعة.^۱

- ناصیف نصار در کتاب دیگرش تحت عنوان: مفهوم الأمة بین الدین و التاریخ دراسة فی مدلول الأمة فی تراثه العربی الاسلامی (ط ۵) ۲۰۰۳ م دارالطلیعة، فصل ۶، ص ۱۰۹ الی ۱۲۸ به مفهوم امت از دید ابن خلدون پرداخته است.

۲۷. محمود اسماعیل (متولد ۱۹۴۰م) مورخ مصری و استاد تاریخ اسلام دانشگاه عین شمس در قاهره است. ضمن آنکه وی سال‌ها در دانشگاه فاس (کشور مغرب) و در دانشگاه کویت به کار پرداخته است. او از «روش تفسیر دیالکتیکی در علم تاریخ»^۲ بهره می‌برد. از دید او نظریه دیالکتیکی با واقعیت هماهنگی دارد. چون واقعیت متغیر است پس تفسیر تاریخ نیز ضرورتاً متغیر است. از میان آثار او می‌توان به کتاب‌هایی چون «دایرةالمعارف اندیشه اسلامی»^۳ در ده مجلد، «جدل من و دیگری (سلوک درون‌گرایی)»^۴، «تجدید رسالت دینی»^۵، «انقلاب‌های حاشیه‌نشینان در تاریخ اسلامی»^۶، «جنبش‌های سری در اسلام»^۷ اشاره کرد.

دیدگاه‌های محمود اسماعیل در مطالعات تاریخی جهان اسلام گاه با بازتاب‌های وسیعی در جهان عرب همراه بوده است. نمونه‌ای از آن را می‌توان در نقد او بر اندیشه ابن خلدون و بیان آنکه وی سارق اندیشه‌های مکتب اخوان‌الصفاء است، یافت که واکنش‌های موافق و مخالف بسیاری در دانشگاه‌های مختلف جهان عرب را برانگیخت. دکتر محمد اسماعیل می‌کوشد تا با مقایسه رسایل اخوان‌الصفاء با مقدمه ابن خلدون تأثیر پذیری ابن خلدون از این رسایل را اثبات کند. همچنین او معتقد است که افرادی چون طرطوشی، ابن‌رضوان، ابن‌نفیس و ... در طرح و تأسیس جامعه‌شناسی بر ابن خلدون مقدم

۱. آقای یوسف رحیم پور کتاب نصار را از زبان فرانسه (متن اصلی) به فارسی با عنوان اندیشه واقع‌گرایی ابن خلدون ترجمه کرده است.

۲. منهج التفسیر الجدلی للتاریخ.

۳. موسوعة سوسیولوجیا الفکر الاسلامی.

۴. جدل الأنا و الآخر (سيرة ذاتية).

۵. تجدید الخطاب الدینی.

۶. ثورات المهمشين فی التاریخ الاسلامی.

۷. الحركات السرية فی الإسلام.

بوده‌اند.

- محمود اسماعیل، نه‌ایه أسطورة نظریات ابن خلدون مقتبسة من رسائل اخوان الصفا. مصر ۲۰۰۰، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، ۱۷۲ صفحه.^۱
- محمود اسماعیل، هل انتهت اسطورة ابن خلدون (جدل ساخن) بین الأكادیمیین و المفکرین العرب. ۲۰۰۰، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، ۳۳۶ صفحه.^۲
- ۲۸. عزیز العظمه، (متولد ۱۹۴۷م) متفکر لیبرال و دنیا‌گرای سوری (مقیم بریتانیا) است. او به تدریس مطالعات اسلامی در دانشگاه اکستر مشغول است. العظمه حیات فکری خود را با اندیشه‌های مارکسیستی آغاز کرد؛ اما بعدها از آن روی برتافت و متمایل به لیبرالیسم شد.
- عزیز العظمه ابن خلدون و تاریخیته. (ترجمة/تحقیق) عبد الکریم ناصیف، بیروت (ط ۲) ۱۹۸۷، دار الطلیعة، ۲۳۹ صفحه. همچنین: عزیز العظمه ابن خلدون (ط ۱) ۲۰۰۰، ریاض الریس للکتب و النشر.^۳
- این کتاب در شش فصل تنظیم شده است که در آن اثر ابن خلدون را چون آینه‌ای از فرهنگ و اندیشهٔ زمانه‌اش ترسیم می‌کند. عناوین فصول کتاب عبارت‌اند از:
(۱) امم العالم. (۲) النبوة و الملك، (۳) دول العجم. (۴) العرب و بعض من عاصرهم. (۵) البربر و بعض من عاصرهم. (۶) ملاحق.^۴
- ۲۹. دکتر مهدی عامل (حسن عبدالله حمدان) مارکسیست لبنانی (۱۹۳۶-۱۹۸۷م) است که به قتل رسید. او تفسیری مارکسیستی و مادی از علم عمران ابن خلدون ارائه می‌دهد.

۱. این کتاب در کتابخانه ملی به شمارهٔ کتابشناسی ملی (۲۰۳۲۷-۸۱م) در کتابخانه ملی موجود است.
 ۲. این کتاب در کتابخانه ملی به شمارهٔ کتابشناسی ملی (۱۱۶۶۳۲۵ و نیز ۴۲۲۷۵-۸۱م) در کتابخانه ملی موجود است.
 ۳. این کتاب به شماره ثبت ۴۳۳۲، رده کنگره D۱۶/۷/۲/فلا/ع۶ در کتابخانه پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (قم) موجود است.
 ۴. این کتاب به شمارهٔ کتابشناسی ملی (۲۰۳۲۷-۸۱م) و نیز اصل کتاب به زبان انگلیسی (انتشارات Routledge: ۱۹۹۰م) به شماره (۱۳۹۰۱-۷۹م) در کتابخانه ملی موجود است.

- مهدي عامل. ۲۰۰۶. *في علمية الفكر الخلدوني*. بيروت، دار الفارابي.
۳۰. دکتر محسن مهدی (۱۹۲۶ - ۲۰۰۷ م)، رساله دکتراي خود را به جوهی از اندیشه‌های ابن خلدون اختصاص داده است. کتاب او توسط مجید مسعودی با عنوان «فلسفه تاریخ ابن خلدون» (تهران: ۱۳۵۲ بنگاه ترجمه و نشر کتاب) است.
- **Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophical Foundation of the Science of Culture.** His doctoral dissertation of ۱۹۵۴, published ۱۹۵۷.
۳۱. عبدالله العروی، مورخ مغربی (متولد ۱۹۳۳ م) به ابن خلدون توجه ویژه‌ای دارد. عبدالله العروی (۱۹۳۳ - م) مورخ و اندیشمند دنیاگرایی مغربی است. از او گاه به عنوان متفکری لیبرال و گاه مارکسیست نام برده‌اند. شاید علت این امر را بتوان در توجه او به تلفیق این دو مشرب اروپایی دانست که از آن طریق درصدد حل مشکلات وطن عربی است. وی دارای درجه دکتراي دولت در تاریخ (مطالعات سیاسی) از دانشگاه سوربن فرانسه می‌باشد. عروی در اصل یک مورخ است. با این همه برخی از آثارش سرشتی فلسفی دارند.^۱ و به مانند بسیاری دیگر از اندیشمندان عرب توجه خاصی به اندیشه‌های ابن خلدون دارد. او در پی تجدید حیات فرهنگی عرب در دوران معاصر و بازنگری در مفاهیم اساسی اندیشه سیاسی عرب، نظیر دولت، آزادی، تاریخ، میراث فرهنگی و هویت در کنار نقد و تحلیل بسیاری از طرح‌های رایج در عرصه سیاست عربی - اسلامی است.
- عبدالله عروی و آخرون. ۱۹۸۶. *حوار حول الفكر الخلدوني*. الدار البيضاء، نشر جريدة الاتحاد الاشتراکی، ۱۹۸۶.
- عبدالله عروی. ۱۹۹۰. ابن خلدون و ماکیاوی؛ ترجمة خليل أحمد خليل. لندن،

^۱ برخی از آثارش عبارتند از: الإيديولوجيا العربية المعاصرة، تعريب محمد عيتاني، وتقديم مكسيم رودنسون، بيروت، دار الحقيقة للطباعة والنشر، ۱۹۷۰؛ العرب والفكر التاريخي، بيروت، دار الحقيقة، ۱۹۷۳. (ط۴)؛ مفهوم الإيديولوجيا، بيروت، دار الفارابي، ۱۹۸۰؛ مفهوم الحرية، بيروت، دار الفارابي، ۱۹۸۱. (ط۴)؛ مفهوم الدولة، بيروت، دار الفارابي، ۱۹۸۱. (ط۴)؛ ثقافتنا في منظور التاريخ، بيروت، دار التنوير، ۱۹۸۳. (ط۳)؛ مجمل تاريخ العرب، الرباط، مطبعة المعرفة الجديدة، ۱۹۸۴، ۱۷۴ ص، (ط۳)؛ أوراق: سيرة ذاتية، البيضاء، المركز الثقافي العربي، ۱۹۸۹؛ مفهوم التاريخ، جزاءن، البيضاء، المركز الثقافي العربي، ۱۹۹۲.

دار الساقی.

۳۲. حسن اسماعیل، پژوهشگر مصری است که تحقیقی جالب توجه درباره دلالت‌های تمدنی واژگان و اصطلاحات مقدمه ابن خلدون (در اصل رساله دکتری) انجام داده است.
- حسن اسماعیل. الدلالات الحضارية فی لغة المقدمة عند ابن خلدون. بیروت

(ط ۱) دار الفارابی.

۳۳. محمدحسن أبو دینا. نویسنده و نمایشنامه‌نویس مصری است که کتاب‌های زیادی را برای کودکان و نوجوانان نوشته است. کتاب ابن خلدون او در مجموعه «نوابغ المسلمين فی العلم والمعرفة» است.

- محمدحسن أبو دینا. ابن خلدون، (ط ۱) دار الکتاب اللبنانی.

۳۴. محمد العبد، نویسنده سوری مقیم بریتانیا است. کتاب او مشتمل بر معرفی ابن خلدون به همراه منتخباتی از متن مقدمه ابن خلدون است.

- البداوة والحضارة نصوص من مقدمة ابن خلدون ۱۹۹۳م لندن المنتدى الاسلامی.

۱

۳۵. عبدالرحمن یسری احمد. اقتصاددان مصری و استاد دانشگاه اقتصاد اسکندریه است. برخی آثار او مانند کتاب «بررسی تطبیقی بهره و ربا» (نشر احسان: ۱۳۷۹) به فارسی ترجمه شده است.

- تطور الفكر الاقتصادي. عبدالرحمن یسری احمد. جامعة الاسكندرية.

فصل ششم این اثر به تحلیل تاریخی و اجتماعی پدیده‌های اقتصادی از دیدگاه ابن خلدون می‌پردازد. فصل هفتم آن نیز به ارائه نظریات مقریزی از شاگردان ابن خلدون اختصاص دارد.

۳۶. الطاهر عبدالله، تونس‌ای (متوفی ۱۹۷۸م) است که گرایشهای چپ‌گرایانه داشت. از آثار او می‌توان به «الحركة الوطنية التونسية، رؤية شعبية قومية جديدة» (تونس: دار المعارف للطباعة والنشر: ۱۹۹۰) اشاره کرد.

ابن خلدون شناسی در جهان عرب ۳۱

- ه.ق. ۱۹۷۹ م، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ۱۲۰ صفحه
۳۷. زکریا بشیر امام. اندیشمند سودانی و از چهره‌های شاخص جنبش اسلامی سودان است. دکتری خود را در ایالات متحده اخذ کرده است و مدیر مرکز تمدنها در دانشگاه النيلین سودان است. در بسیاری از دانشگاه‌های عربی تدریس کرده است. از آثار اوست: «أساسيات علم المنطق»، «الفلسفة النورانية القرآنية عند الغزالي»، «مفهوم العدالة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي»، «في مواجهة العولمة»، «طريق التطور الاجتماعي الإسلامي».
- زکریا بشیر امام، جوانب الفلسفية في مقدمة ابن خلدون. بیروت: (ط ۱) دار العلم للملایین. نیز: زکریا بشیر امام جوانب فلسفية في مقدمة ابن خلدون. (مقدمة) عبد الرحيم مكاوي، الخرطوم: ۱۹۸۵، الدار السودانية للكتب، ۲۰۶ صفحه.^۱
۳۸. منی احمد ابوزید. مصری است و تخصص او فلسفه و کلام اسلامی است.
- منی احمد ابو زید. الفكر الكلامی عند ابن خلدون. بیروت: ۱۹۹۷، (ط ۱) المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ۲۵۶ صفحه.^۲
۳۹. عزت السيد احمد، سورى و استاد فلسفه است.
- فلسفة الفن و الجمال عند ابن خلدون. عزت السيد احمد. (ط ۱) ۱۹۹۳، ۲۳۶ صفحه.
- این اثر به بررسی زندگینامه ابن خلدون و دیدگاه‌های او در زمینه فلسفه هنر و زیبایی، به همراه و منتخباتی از آثارش در خصوص فنون شعرى اختصاص دارد.
۴۰. محمدحسین ابو الفتوح. استاد زبان عربی در دانشگاه ملک سعود عربستان سعودی است.
- ابن خلدون و رسم المصحف العثماني. محمدحسین ابو الفتوح. بیروت (ط ۱) ۱۹۹۲، مكتبة لبنان ناشرون، ۴۴ صفحه.

۱. این کتاب در کتابخانه ملی به شماره کتابشناسی ملی (۳۵۰۵۱-۸۰) موجود است.

۲. این کتاب در کتابخانه ملی به شماره کتابشناسی ملی (۲۰۳۷۸-۸۱) موجود است.

٣٢ ابن خلدون

٤١. محمد الإسكندراني،
- مقدمة ابن خلدون. (تحقيق) محمد الإسكندراني. (ط ١) دار الكتاب العربي للطباعة و النشر و التوزيع.
٤٢. محمد ملاح.
- دقائق و حقائق في مقدمة ابن خلدون. محمد ملاح، بغداد: ١٩٥٥، مطبعة الاسعد، ٧٦ صفحة.
٤٣. نورالدين حقيقي.
- نور الدين حقيقي، الخلدونية: العلوم الاجتماعية و اساس السلطة السياسية. (ترجمة) الياس خليل، بيروت (لبنان) ١٩٨٣، منشورات عويدات.
٤٤. احمد بوذره.
- احمد بوذره، الاقتصاد السياسي في مقدمة ابن خلدون، بيروت: ١٩٨٤، دار ابن خلدون، ٢٢٤ صفحة.
٤٥. حسين عبدالله بانبيلة. سعودى (متولد ١٣٦٠ ق) و فارغ التحصيل دانشكده تربيت مكه است.
- ابن خلدون و تراثه التربوى. حسين عبدالله بانبيلة، بيروت: ١٤٠٤ هـ/ق. ١٩٨٤ م، دار الكتاب العربي، ١٧٦ صفحة.
٤٦. عبده الحلو، فيلسوف لبناني است.
- ابن خلدون. عبده الحلو. (ط ٣) ١٩٧٩. بيت الحكمة، ٢٢٤ صفحة.
٤٧. احمد محمد الحوفى، استاذ زبانشناس مصرى (١٩١٠-١٩٨٣ م) مشخصات كتابهاى او درباره ابن خلدون چنين است:
- احمد محمد الحوفى، مع ابن خلدون. مصر: ١٩٩٥، دار النهضة المصرية.
- احمد محمد الحوفى، اصول التربية و تعليم عند ابن خلدون: دراسة تحليلية نقدية مقارنة. القاهرة: ١٣٨٣ هـ/ف. ١٩٦٣ م. المجلس العلى للشئون الاسلامية، ١٠٣ صفحة.
٤٨. محمد طه الحاجرى.

ابن خلدون شناسی در جهان عرب ۳۳

- محمد طه الحاجری، ابن خلدون بین حیاة العلم و دنیا السیاسة. بیروت: ۱۴۰۰ ه.ق. / ۱۹۸۰ م، دار النهضة العربية، ۲۶۶ صفحه.
۴۹. فؤاد اسحق الخوری. اندیشمند لبنانی. از آثار اوست: «القبيلة والدولة في البحرين»
- فؤاد اسحق الخوری. مذاهب الانثروبولوجيا و عبقرية ابن خلدون. لندن (ط ۱) ۱۴۱۲ ه.ق. / ۱۹۹۲. دار الساقی للطباعة و النشر، ۸۷ صفحه.^۱
۵۰. محمد لطفی جمعة. ادیب و فعال سیاسی شهیر مصری (۱۸۸۶-۱۹۵۳ م) بود. او در شهر اسکندریه زاده شد. پس از اتمام تحصیلات در مدارس مصر به فرانسه رفت و در رشته حقوق به ادامه تحصیل پرداخت. بعدها ضمن آشنایی با اندیشمندان نهضت اسلامی و محمد عبده، به اندیشه‌های اسلامی و تصوف علاقه‌مند شد و پس از چندی به مطالعه فلسفه روی آورد.
- محمد لطفی جمعة، تاریخ فلاسفة الاسلام فی المشرق و لمغرب (الکندی، الفارابی، ابن سینا، الغزالی، ابن طفیل، ابن رشد، ابن خلدون، إخوان اصفاء، ابن الهیثم، محیی الدین بن العربی، ابن مسکویه) بیروت: ۱۹۸۶، دار الکتب العلمیة.
- اول بار، این کتاب در سال ۱۹۲۷ منتشر شد.
۵۱. ناجی حسین جوده. عراقی و استاد دانشگاه المستنصریة است. دکتری خود را در دانشکده ادبیات دانشگاه بغداد اخذ کرده است. کتاب او درباره تصوف و ابن خلدون، در اصل رساله دکتری اوست.
- ناجی حسین جوده، التصوف عند فلاسفة المغرب: ابن خلدون نموذجاً. بیروت: دار الیهادی، ۲۰۰۶. ۲۹۶ ص. (سلسلة فلسفة و تصوف)
۵۲. زینب محمود الخضیری. وی مصری و استاد دانشکده ادبیات دانشگاه قاهره است. او کتاب دیگری با عنوان «دراسة فلسفية لبعض الفرق الشيعية» (دار الثقافة للطباعة و النشر: ۱۹۸۶ م) دارد که در آن برداشتی نادرست از شیعه ارائه کرده است.

۱. این کتاب به شماره کتابشناسی ملی (۲۰۳۷۳-۸۱م) در کتابخانه ملی موجود است.

- (در اصل رساله کارشناسی ارشد نویسنده^۱) چنین است: فلسفه تاریخ عند ابن خلدون. زینب محمود الخضیری، قاهره: ۱۹۹۱، دار الثقافة للنشر و التوزيع، ۳۹ صفحه.

- فلسفه تاریخ عند ابن خلدون. زینب محمود الخضیری/إشراف یحیی هویدی. القاهرة: جامعة القاهرة - كلية الآداب - قسم الفلسفة، ۱۹۷۳. رسالة ماجستير.

۵۳. انور الجندی. ادیب و اندیشمند اسلامی مصری (۱۹۰۷-۲۰۰۲ م)

- انور الجندی، مصححو المفاهیم - الغزالی، ابن تیمیة، ابن حزم، ابن خلدون. القاهرة: ۱۹۸۰ م، دار الاعتصام.

۵۴. احمد سویلم.

- احمد سویلم، ابن خلدون ۲۰۰۱، سفیر.

۵۵. کمال ابوزید شلال.

- کمال ابو زید شلال. فصول المختارة من مقدمة ابن خلدون، (ط ۱) ۱۹۵۷، ۱۲۸ صفحه. چاپ دوم این اثر در سال ۱۹۶۸ و در ۱۰۴ صفحه بوده است.

۵۶. حسین هنداوی. عراقی و استاد دانشگاه است.

- حسین هنداوی، التاريخ و الدولة ما بین ابن خلدون و هیغل. لندن: (ط ۱) ۱۹۹۶، دار الساقی للطباعة و النشر، ۱۳۵ صفحه.

هنداوی در این کتاب با مقایسه فلسفه تاریخ ابن خلدون و هگل، درصدد تشریح جایگاه رفیع علمی ابن خلدون و نمایان ساختن عناصر اندیشه او در اندیشه و فلسفه معاصر غربی است.^۲

۵۷. احمد الصدیق. احمد بن محمد بن صدیق، ابوالفیض غمارى حسی شافعی مغربی

۱. عنوان پایان نامه مقطع دکترای وی چنین است: زینب محمود الخضیری: أثر ابن رشد في الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط / إشراف یحیی هویدی. القاهرة: جامعة القاهرة - كلية الآداب - قسم الفلسفة، ۱۹۷۸. رسالة دكتوراه.

۲. این کتاب به شماره ملی کتابشناسی ملی (۳۱۱۹۸-۸۱م) در کتابخانه ملی موجود است.

ابن خلدون شناسی در جهان عرب ۳۵

(متوفی ۱۳۸۰ ق)، در کتاب «ابراز الوهم المکنون من کلام ابن خلدون» متواتر بودن احادیث مهدویت را ثابت می‌کند و بی‌اساس بودن تضعیف‌های ابن خلدون درباره احادیث مهدویت را تبیین می‌کند.

- احمد بن محمد بن الصدیق، ابراز الوهم المکنون من کلام ابن خلدون. دمشق (ط ۱) ۱۹۰۰ م، مکتبة الترقی، ۱۶۰ صفحه.
۵۸. حمید خلف علی السعیدی.

- حمید خلف علی السعیدی، أثر الفارابي في فلسفة ابن خلدون: دراسة تحليلية مقارنة للأصول والمؤثرات الفلسفية. بیروت: دار الهادي، ۲۰۰۶. ۲۴۶ ص. (سلسلة فلسفة وتصوف)

۵۹. عبدالله شریط (متولد ۱۹۲۱ م) اندیشمند و فیلسوف الجزایری است که سابقه تدریس در دانشگاه‌های تونس و الجزایر دارد.

- عبدالله شریط. الفكر الاخلاقي عند ابن خلدون. الجزائر (ط ۲) المؤسسة الوطنية للنشر و التوزيع، ۶۸۶ صفحه.^۱

نویسنده دارای مقاله‌ای با همین عنوان در عالم الکتب (عربستان) در تاریخ ۳/محرم ۱۴۰۷ ه.ق/سپتامبر ۱۹۸۶ م صص ۳۵۰ الی ۳۵۹ است. همچنین وی دارای کتاب دیگری است: عبدالله شریط، نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون. الجزائر، ۱۹۸۴، مؤسسة الوطنية للكتاب.

۶۰. عبدالامیر شمس‌الدین. دارای دکتری در فلسفه تربیت است.

- الفكر التربوي عند ابن خلدون و ابن‌زرق. (ترجمة/تحقيق) عبد الامير شمس الدين. (ط ۱) ۱۴۰۴ ه.ق/۱۹۸۴ م، دار اقر النشر و التوزيع، ۲۲۸ صفحه. این اثر در سال ۱۹۹۱ در بیروت توسط الشركة العالمية در ۲۶۹ صفحه تجدید چاپ شده است.^۲
۶۱. فتحیه حسن سلیمان.

^۱ این کتاب در کتابخانه کتابخانه دانشگاه باقر العلوم (ع) شهر قم به شماره ردیف ۲۳۹۰۸ و رده کنگره DS/۷/۱۶/ش ۸۴ف موجود است.

^۲ این کتاب به شماره ملی کتابشناسی ملی (۲۲۶۷۸-۸۱م) در کتابخانه ملی موجود است.

- فتحیه حسن سلیمان. مذاهب التربية عند ابن خلدون. القاهرة مكتبة نهضة مصر. ۱۴۸ص.^۱

۶۲. محمود السعيد

مشخصات رساله کارشناسی او با عنوان: «ابن خلدون: مقال في المنهج التجريبي» به صورت کتاب منتشر شده است؛ چنین است:

- المنهج التجريبي عند ابن خلدون. محمود السعيد طه الكردي، (إشراف) يحيى هويدي. القاهرة: جامعة القاهرة - كلية الآداب، ۱۹۷۴. رسالة ماجستير.

۶۳. یوحنا قمیر. ادیب و فیلسوف مسیحی لبنانی (۱۹۱۰-۲۰۰۶ م) از آثار اوست: أصول الفلسفة العربية، الفلسفة العربية في كبرى قضاياها.

- أب يوحنا قمير. ابن خلدون - دراسة و مختارات. (بيروت ط ۱) ۱۹۵۲، المطبعة الكاثولية. ۸۰ صفحه.

چاپ سوم این اثر در سال ۱۹۹۷ (انتشارات دار المشرق) انجام شده است. این اثر از مجموعه مطالعات پیرامون فلاسفه و اندیشمندان عرب است که شامل بیان زندگی، آثار و مشرب فلسفی ایشان به همراه ارائه منتخباتی از آثارشان است. در سال ۱۹۸۳ نیز چاپ دیگری از این اثر در ۹۹ صفحه صورت گرفته است.^۲

۶۴. جورج غریب. ادیب و مورخ لبنانی است. از آثار اوست: العرب في الأندلس، التصوف الإسلامي وأعلامه الكبار، المتنبي دراسة عامة، أعلام من لبنان والمشرق، جورج غريب والدواوين الجديدة.

- جورج غريب. ابن خلدون و ابحاث نموذجية. (ط ۱) دار الثقافة للطباعة و النشر و التوزيع. این کتاب از سلسله «الموسوع في الادب العربي» است. ۶۵. ابو زیاد محمد مصطفى. نویسنده کتابهای کودکان است.

۱. این کتاب به شماره کتابشناسی ملی (۱۴۴۵۸) در کتابخانه ملی موجود است.

۲. این کتاب با مشخصات زیر به فارسی ترجمه شده است: یوحنا قمیر، ۱۳۹۱. ابن خلدون (به همراه گزیده‌ای از متون)، ترجمه عبدالشکور جمالی؛ با مقدمه و ویرایش سید عباس ذهبی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه، ۱۷۶ صفحه.

ابن خلدون شناسی در جهان عرب ۳۷

- ابن خلدون (بقلم) ابو زياد محمد مصطفى، (رسوم) دنيا عبد المتعال، القاهرة: ۲۰۰۳، دار الأمل للنشر و التوزيع.
۶۶. محمد كمال.
- محمد كمال، ابن خلدون. دمشق: ۲۰۰۰ دار الربيع للنشر.
۶۷. سيف الدين كاتب.
- سيف الدين كاتب، ۱۴۰۴ هـ/ق. ۱۹۸۲ م، العلامة عبدالرحمن بن خلدون. ۴۸۰ صفحه.
۶۸. مصباح العاملي.
- ابن خلدون و تفوق الفكر العربي على الفكر اليوناني. مصباح العاملي، بيروت: ۱۹۸۸ م، دار الجماهير للنشر، ۴۷۹ صفحه.
۶۹. محمد أحمد مبيض. محمد أحمد مبيض،
- ابن خلدون إسلاميا. القاهرة: الدار العربية للنشر و التوزيع، ۲۰۰۵. ۴۷۷ ص.
۷۰. محمد كامل حسن المحامي.
- محمد كامل حسن المحامي، ابن خلدون: العبقرى الذى ظلمه العرب و انصفه الغربيون. (ط ۱) ۱۹۹۹. المنشورات المكتب العاملي. ۱۰۹ صفحة.
- این کتاب از مجموعه «عباقره خالدون» است. نویسنده ابن خلدون را اولین مؤسس فلسفه تاریخ و اولین فردی می‌داند که قائل به روشی علمی در تاریخ شده است. او با تشریح زندگی و اندیشه‌های ابن خلدون به بررسی دیدگاه‌های شرق‌شناسان و نیز منتقدان وی مانند طه حسین می‌پردازد.
- ۷۱. محمد فتح‌الله الزیادی. لیبیایی و رئیس دانشگاه دعوت اسلامی طرابلس است. از آثار اوست: ظاهرة انتشار الإسلام وموقف بعض المستشرقين منها.
- محمد فتح‌الله الزیادی. الاستشراق: اهدافه و وسائله. دراسة تطبيقية حول منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون. (ط ۲) ۲۰۰۲. دار قتيبة للطباعة و النشر. ۳۳۲ صفحة.

چاپ اول آن در سال ۱۴۱۹ ه.ق برابر با ۱۹۹۸ م بوده است. این اثر با تمرکز بر موضوع ابن خلدون به مطالعه شرق شناسی و نقد آن از زوایای مفهومی، تاریخی، اهداف و ابزار تحلیل و ... می‌پردازد.

۷۲. عبدالتواب یوسف، نویسنده مصری (متولد ۱۹۲۸ م) و دارای لیسانس علوم سیاسی از دانشگاه قاهره است.

- عبد التواب یوسف، ابن خلدون یقابل دورکهایم فی علم الاجتماع. ۱۹۹۹، دار الكتاب اللبناني والمصري

کتاب او درباره ابن خلدون در مجموعه (اللقاء الفريد بين علماء العرب وعلماء الغرب) برای کودکان نوشته شده است.

۷۳. شوقی احمد دنیا، مدرس گروه اقتصاد اسلامی دانشگاه ام القرى مکه است.

- شوقی احمد دنیا، ابن خلدون مؤسس علم الاقتصاد، ۱۹۹۵. نیز: علماء المسلمين و علم الاقتصاد: ابن خلدون مؤسس علم الاقتصاد، ۱۹۹۳، ۲۰۶ صفحه.

۷۴. محمد عبدالقادر.

- محمد عبد القادر، الافكار الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية لابن خلدون. حيدر آباد: ۱۹۴۳.

۷۵. محمدعلی نشأت. اقتصاددان مصری است و موضوع رساله دکترایش اندیشه‌های اقتصادی ابن خلدون بوده است که آن را در قالب کتاب منتشر کرده است. عنوان رساله‌اش «الفکر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون» است.

- محمدعلی نشأت، رائد الاقتصاد: ابن خلدون. قاهره، ۱۹۴۴. نیز مشخصات کتاب دیگری از او چنین است: محمدعلی نشأت. الفكر الاقتصادي في المقدمة ابن خلدون. القاهرة: ۱۹۴۴. دار الكتب المصرية.

۷۶. صلاح الدين بسيوني رسلان.

- صلاح الدين بسيوني رسلان. السياسة و الاقتصاد عند ابن خلدون. قاهرة: ۱۹۹۹،

^۱ کتاب مذکور در کتابخانه دانشکده علوم حدیث شهرری تهران به شماره ۹۵۶۲ (رده ۶D/۷/۲، ز ۹۱۳۸۱) موجود است.

ابن خلدون شناسی در جهان عرب ۳۹

دار القباء للطباعة و النشر و التوزيع، ۱۱۹ صفحه.^۱

۷۷. محمد موسی عثمان.

- محمد موسی عثمان. نظرية الانفتاح الاقتصادي في الاسلام، القاهرة: ۱۹۹۰، الدار المصرية للطباعة و النشر، ۱۰۵ صفحه.

۷۸. عبدالمجيد مزيان. اندیشمند الجزایری (۱۹۲۶-۲۰۰۱ م) و استاد دانشگاه الجزیرا بود.

- عبدالمجيد مزيان، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون و اسسها في الفكر الاسلامي الواقع المجتمعي: دراسة فلسفية و اجتماعية، قاهره: ۱۹۸۱، دار الثقافة للطباعة و النشر، ۵۴۲ صفحه. با همان عنوان در (الكويت: ۱۹۸۱، مؤسسة الوحدة). چاپ شده است.^۲

۷۹. محمود السعيد طه الكردي.

- محمود السعيد طه الكردي، ابن خلدون: مقال في المنهج التجريبي. طرابلس (ليبيا) ۱۹۸۴ م، المنشاء العامة للنشر، ۳۶۰ صفحه. این اثر پایان نامه نویسنده با عنوان «المنهج التجريبي عند ابن خلدون» بوده است.

۸۰. محمود عبدالمولى.

- محمود عبد المولى، ابن خلدون و علوم المجتمع. ليبيا، تونس (ط ۲) ۱۹۸۰، الدار العربية للكتاب، ۱۲۵ صفحه.

۸۱. راجی عنایت

- (إعداد) راجی عنایت، ابن خلدون: مؤسس علم الاجتماع، (الرسوم) هبة عنایت، (ط ۱) ۱۹۹۶، مدبولی الصغير.

۸۲. سليمان فياض.

- سليمان فياض، ابن خلدون. ابو علم الاجتماع. ۱۹۹۹، مركز الاهرام للترجمة و النشر.

۸۳. سعد بن خلف العنfan. اديب و اندیشمند سعودی (۱۹۳۹ - ۲۰۱۲ م) است.

۱. این کتاب در کتابخانه ملی به شماره کتابشناسی ملی (۳۷۵۴۷-۸۱م) موجود است.

۲. این کتاب به شماره کتابشناسی ملی (۳۰۵۵۶۴۹) در کتابخانه ملی موجود است.

- سعد بن خلف العنfan، الحكومة و الحاكم فى قوانين ابن خلدون، ١٩٩٧، ٧٨ صفحه.
- ٨٤. ملحم قربان. نويسنده لبنانى و استاد علوم سياسى در دانشكده حقوق دانشگاه لبنان است.
- ملحم قربان. الخلدونيات نظرية المعرفة فى مقدمة ابن خلدون. بيروت (ط ١) ١٤٠٤ هـ.ق/ ١٩٨٥ م. المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، ٤٤٩ صفحه.
- ملحم قربان، الخلدونيات: السياسة العمرانية- الدراسات منهجية ناقدة فى الاجتماع السياسى. بيروت: ١٩٨٤، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر.
- ملحم قربان، الخلدونيات: قوانين خلدونية. بيروت: ١٤٠٤ هـ.ق/ ١٩٨٤ م، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، ٤١٩ صفحه.
- ٨٥. مصطفى العلوانى. استاد جمعيت شناس سورى است. برخى از آثار اوست: العثمانيون في سورية، وحماة في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، والديموغرافية وعلم السكان.
- مصطفى العلوانى. السكان عند العرب حتى عصر ابن خلدون. دمشق: ١٤٠٩ هـ.ق/ ١٩٨٩ م، وزارة الثقافة، ١٣٩ صفحه.
- ٨٦. ابوالقاسم محمد كرو. اديب و محقق تونسى (متولد ١٩٢٤ م) است.
- ابوالقاسم محمد كرو. العرب و ابن خلدون. (ط ٣) ١٣٩٧ هـ.ق/ ١٩٧٧ م، ١٤٣ صفحه.
- ٨٧. سعيد الغانمى. مؤلف و مترجم عراقى است كه در حوزه هاى مختلف زبانشناسى، تاريخ، فرهنگ و تمدن فعاليت مى كند.
- سعيد الغانمى، العصبية و الحكمة: قراءة فى فلسفة التاريخ عند ابن خلدون. بيروت: ٢٠٠٦. المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ١٨٧ ص.
- ٨٨. سعيد محمد رعد.
- سعيد محمد رعد. العمران فى مقدمة ابن خلدون. دمشق: (ط ١) ١٤٠٥ هـ.ق/ ١٩٨٥ م، دار طلاس، ٥٧٩ صفحه.

٨٩. عبدالغنى مغربى.
- عبدالغنى مغربى. الفكر الاجتماعى عند ابن خلدون. (ترجمه) محمد الشريف بن داي حسين، الجزائر: ١٩٨٦ م، المؤسسة الوطنية للكتاب. ديوان المطبوعات الجامعية، ٢٢٩ صفحة.
٩٠. محمد فاروق النبهان. عالم سورى (متولد ١٩٤٠م) است.
- محمد فاروق النبهان. قوانين الإجتماعية عند ابن خلدون. (ط ١) مؤسسة الرسالة للطباعة و النشر و التوزيع، ٢٧٢ صفحة.
٩١. احمد عبدالسلام.
- احمد عبدالسلام، ابن خلدون و العدل: بحث فى اصول الفكر الخلدونى. تونس: (ط ١) ١٩٨٩، الدار التونسية، ١١٩ صفحة.
٩٢. محمد سعيد طالب. محقق سورى (١٩٣٦ م) برخى از آثار او عبارتاند از: «النظام العالمى الجديد والقضايا العربية الراهنة»، «الدولة والدين»، «الثقافة والتنمية المستقلة في عصر العولمة» و ...
- محمد سعيد طالب، ابن خلدون رائد الفكر الحديث. دمشق (ط ١) ٢٠٠١، الأهالى للطباعة و النشر، ١٧٦ صفحة.
٩٣. مصطفى النشار. مصرى و رئيس بخش فلسفه دانشكده ادبيات دانشگاه قاهره است.
- مصطفى النشار، تطور الفكر السياسى القديم: من صولون حتى ابن خلدون. القاهرة: ١٩٩٨، دار القباء للطباعة و النشر و التوزيع، ٣٣٦ صفحة. نیز: مصطفى النشار، تطور الفلسفة السياسية من صولون حتى ابن خلدون. القاهرة: الدار المصرية السعودية، ٢٠٠٥. ٢٣٢ ص.
٩٤. ابن عمار الصغير.
- ابن عمار الصغير. التفكير العلمى عند ابن خلدون. (ط ١) ١٩٦٩، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، ١٢٨ صفحة.
٩٥. عبدالحليم عبدالفتاح محمد عويس. مصرى (١٩٤٣-٢٠١٢ م) و استاد تاريخ و

تمدن اسلامی بود. عنوان رساله دکتری او در رشته تاریخ و تمدن اسلامی در دانشکده دارالعلوم دانشگاه قاهره «ابن حزم الأندلسی مؤرخا» (۱۹۷۸ م) بود. او در بسیاری از دانشگاه‌های عربی به ویژه عربستان سعودی تدریس کرد.

- عبدالحلیم عبدالفتاح محمد عویس. التاصیل الاسلامی لنظریات ابن خلدون. الدوحه: ۱۹۹۶، وزارت الاوقاف و الشئون الاسلامیه، ۱۴۴ صفحه.
- ۹۶. فایز محمدحسین محمد. استاد حقوق دانشکده اسکندریه مصر است.
- فلسفه القانون عند ابن خلدون. فایز محمدحسین محمد. کویت: ۱۹۹۶، ۱۵۸ صفحه.

این اثر مطالعه‌ای تحلیلی و مقایسه‌ای میان فلسفه قانون ابن خلدون و گرایش‌های اصلی در فلسفه قانون و دولت در اندیشه‌های دانشمندان اسلامی (مانند غزالی، ماوردی، فارابی و ...) و دانشمندان غربی همچون: (ماکیاولی، هابز، هگل، مارکس و ...) است؛ و به تشریح اندیشه ابن خلدون در قبال موضوعاتی چون: سیاست، اخلاق، عدالت، شریعت و ... می‌پردازد. کتاب به سه بخش کلی تقسیم شده است. بخش اول به دولت و جامعه از دید ابن خلدون می‌پردازد. بخش دوم به قانون و فلسفه از دید ابن خلدون و سهم وی در پیشرفت جامعه‌شناسی بازمی‌گردد. بخش سوم به بررسی ارتباط فلسفه قانون ابن خلدون و گرایش‌های اصلی در این زمینه می‌پردازد.

۹۷. حسین عاصی. استاد تاریخ دانشگاه لبنان است.

- حسین عاصی. ابن خلدون: مؤرخاً. بیروت (ط ۱) ۱۴۱۱ ه.ق/۱۹۹۱، دار الکتب العلمیه، ۲۳۱ صفحه. این کتاب از مجموعه (سلسله اعلام و مورخی العرب و الاسلام) است.^۱

۹۸. نجیب زینب. محقق لبنانی است. از دیگر آثار وی «موسوعه العامه لتاریخ المغرب و الاندلس» (بیروت دارالامیر) در پنج مجلد است.

- ابن خلدون. فلتة کبری من فلتات التاریخ. نجیب زینب. (ط ۱) ۲۰۰۳. دار الهمادی

۱. این کتاب در کتابخانه ملی به شماره ملی ۲۰۰۱۲-۸۱ و نیز در کتابخانه کتابخانه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران و موجود است.

- للطباعة و النشر و التوزيع، ۱۱۲ صفحه.
۹۹. أحمد صبحی منصور. مصری (متولد ۱۹۴۹ م) و مقيم ایالات متحده آمریکا است. دیدگاه‌های متجددانه‌ای درباره دین دارد.
- أحمد صبحی منصور. مقدمة ابن خلدون. دراسة اصولية تاريخية. القاهرة: ۱۹۹۸، دار الأمين للنشر و التوزيع، ۵۰۷ صفحه.^۱
۱۰۰. محمد طالبی، (متولد ۱۹۲۰ م) اندیشمند تونس و استاد تاریخ اسلامی دانشگاه تونس است. دکترای خود را از دانشگاه سوربن اخذ کرده است.
- محمد طالبی. منهجية ابن خلدون التاريخية. (ط ۱) ۱۹۸۱. دار الحداثة للطباعة و النشر، ۷۶ صفحه.
۱۰۱. عبدالسلام المسدی. محقق و اندیشمند تونس است.
- عبدالسلام المسدی، قراءات مع الشاطبي و المتنبی و الجاحظ و ابن خلدون. (ط ۴) ۱۹۹۳، ۲۰۸ صفحه.
- کتاب در یک مقدمه و چهار فصل تنظیم شده است. فصل چهارم آن با عنوان «مع ابن خلدون الاسس الاختبارية في نظرية المعرفة من خلال المقدمة» (ص ۱۴۵) به ۲۰۳ است. پیشتر این فصل در همایش (ابن خلدون و الفكر المعاصر، تونس: ۱۹۸۰) ارائه شده بود. این فصل در شماره شانزدهم مجله الفكر العربي چاپ بیروت و مجله الاقلام (دار الجاحظ بغداد: اکتبر ۱۹۸۰ م)
۱۰۲. جهاد نعمان.
- جهاد نعمان، ابن خلدون و علم النفس. (ط ۱) دار نعمان للثقافة، ۱۰۰ صفحه.
۱۰۳. غسان إسماعیل عبد الخالق. اردنی (متولد ۱۹۶۲ م) دارای دکترای زبان عربی از دانشگاه اردن (۱۹۹۶ م) است.
- غسان إسماعیل عبد الخالق، ۲۰۰۷، مفهوم الأدب في الخطاب الخلدوني، (ط ۱) المؤسسة العربية للدراسات والنشر. مشخصات رساله کارشناسی ارشد او چنین است: غسان إسماعیل عبد الخالق الفطافطة، القضايا الأدبية في مقدمة ابن خلدون. (إشراف)

۱. این کتاب به شماره کتابشناسی ملی (۶۳۲۰-۸۱ م) در کتابخانه ملی موجود است.

هاشم عبد الوهاب ياغي. عمان: الجامعة الأردنية - كلية الآداب، ١٩٨٩. رسالة ماجستير.

١٠٤. ميشال زكريا.

- ميشال زكريا. الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون. (ط ١) ١٤٠٤ هـ. ق/١٩٨٦ م، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، ١٤٤ صفحة.

١٠٥. محمد عيد.

- محمد عيد، الملكة اللسانية في نظر ابن خلدون. ١٣٩٩ هـ. ق/١٩٧٩ م. عالم الكتب، ١٧٤ صفحة.

١٠٦. بسمة نهى الشاوش المصلي. استاذ دانشكده علوم انسانی و اجتماعی تونس است و در حوزه زبان و ادب و تمدن عربی فعالیت می کند.

- بسمة نهى الشاوش المصلي، نظرية الأدب في مقدمة ابن خلدون، (ط ١) عالم الكتب الحديث، ٢٠٠٧.

فصل دوم

فرهنگ اصطلاحات علم عمران

دکتر محمد عابد الجابری^۱

۱. الاستبداد:

با استقلال و خودرأیی حکمرانی کردن. استقلال والی در قلمرو فرمانروایی‌اش و اعلان خروج از سلطه و حکومت مرکزی. استقلال پیشوای عصبیت در فرمانروای و نتایج و ثمرات آن بدون مداخله فردی از اهل عصبیتش.

– الملك بالاستبداد: الملك التام (م ۵۲ الف)

۲. استظهار:

وضعیتی که در آن دولت توسط قبیله‌ای مورد حمایت واقع شود به نحوی که ضمن مستقل باقی ماندن قبیله، دولت نیرومند و پشت‌گرم بدان می‌شود.

۱. این فصل ترجمه منبع زیر است:

محمد عابد الجابری: ۲۰۰۱. فکر ابن خلدون العصبیه و الدوله: معالم نظریه الخلدونیه فی التاريخ الاسلامی. بیروت (ط ۷). مرکز دراسات الوحده العربیه. ص ۲۸۴ - ۳۰۶.

همچنین، مشخصات نسخه مقدمه ابن خلدون مورد استفاده جابری چنین است: ابن خلدون: ۱۹۶۵. مقدمه ابن خلدون. (تحقیق) علی عبدالواحد وافی. القاهره (ط ۲) لجنه البیان العربی.

۴ ج.

- الملك بالمظاهرة: نفوذی که به توسط آن، قبیله هم پیمان دولت از مواهب حکمرانی بهره‌مند می‌شود. (ج ۲، ص ۴۴۰)

۳. استبصار:

الف. تأمل، بصیرت و توجه. حکم عقل و وجدان. «غزالی» می‌نویسد:
 علومی که از طریق «اکتساب» و «برهان» به دست نمی‌آیند، «الهام» و علومی که از طریق استدلال کسب می‌شوند علم اعتباری و استبصاری نامیده می‌شوند. (الأحياء، ج ۸، ص ۳۲)

- الاستبصار بالدین: از طریق دین هدایت یافتن. (ج ۳، ص ۷۰۸)
 ب. نزدیک‌ترین اصطلاح امروزی به مفهوم «الاستبصار» آگاهی^۱ و خاصه آگاهی دینی است:

... آیین دینی باعث از میان رفتن رقابت و کشمکش و حسادت موجود در میان اهل عصیبت می‌شود و توجه را تنها به سوی حق معطوف می‌سازد. پس اگر برای اهل عصیبت، آگاهی^۲ در کار خویش حاصل شود، هیچ چیز جلودارشان نخواهد بود. ... (ج ۲، ص ۴۶۷)

۴. استعداد: الاستعداد القریب و الاستعداد البعید:

به این معناست که «مستعد»، قابلیت تغییر و تحول به دو صورت را داراست. ولی به واسطه وجود عاملی، تنها به یکی از آن دو متحول می‌شود. در این حالت، مستعد به صورتی که درآمده استعداد قریب و نسبت به صورت دیگر، استعداد بعید را دارا بوده است. به عنوان مثال آب شیء مستعد می‌تواند به بخار یا یخ تبدیل شود ولی به دلیل وجود حرارت (عامل) دارای استعداد قریب بخار شدن شده، ضمن آنکه با توجه به عامل یادشده یخ بستن استعداد بعید آن است.^۳

۱. الوعي

۲. الاستبصار

۳. ابو حامد محمد بن محمد الغزالی، مقاصد الفلاسفة في المنطق و الحکمة الالهية و الحکمة الطبيعية، تحقیق: سلیمان دنیا، القاهرة: دارالمعارف، ۱۹۶۱.

گاهی ابن خلدون «استعداد طبیعی» را به معنای «استعداد قریب» به کار برده است. (ج ۳، ص ۹۸۲)

ابن خلدون این اصطلاح را خصوصاً برای بیان مراتب وجود و اتصال و پیوستگی مراتب هستی بیان کرده است:

و معنای اتصال و پیوستگی در موجودات نوظهور هستی این است که پایان افق هر یک از آنها، مستعد به «استعداد قریبی است که منجر به سرآغاز افق پس از خود می‌شود. (ج ۱، ص ۵۰۸)

۵. اصطلاح:

الف. توافق و اتفاق نظر داشتن:

فاصلحت فی کتابی هذا ... پس در کتاب خود در مورد اصوات خاص چنین تفاهم و اتفاق نظر حاصل کردم که ... «حروفی در نام‌ها و برخی کلمات بربرها موجود است که در زبان کتابت ما موجود نبوده و اتفاق نظری در وضع آن (میان ما و ایشان) موجود نیست.^۱ (ج ۱، ص ۴۰۸)

وضع لغوی بر مبنای معانی متعارف و رایج در عرف بوده و برای معانی غیرمتعارف، الفاظی را مصطلح ساخته و از آن تعبیر می‌کنم تا فهم آن ممکن شود. (ج ۳، ص ۱۰۶۵)

ب. اصطلاح التعلیم: شیوه و روش تدریس.

همه سرآمدان علمی دارای شیوه و روشی^۲ اختصاصی در تعلیم می‌باشند. (ج ۳، ص ۹۸۵)

ج. اصطلاح المتقدمین و المتأخرین یا شیوه متقدمان و متأخران علم کلام.

شیوه اول (نظر متقدمان) که باقلانی بدان معتقد بود، بر اساس جدل کلامی مبتنی بر انقیاد ادله عقلی در برابر عقاید ایمانی و نیز بر پایه نظریه «بطلان دلیل نشان دهنده بطلان مدلول است»، ولی روش دوم (متأخران علم کلام) بر منطق به عنوان ابزار تفلسف و نه جزئی از فلسفه، متکی شده بود. ضمن اینکه برخی از متأخران، همچون غزالی، قائل به این نظریه که «بطلان دلیل، بطلان مدلول را به دنبال می‌آورد.» نبودند. (ج ۳، ص ۱۰۴۷-۱۰۴۸)

۱. و لا اصطلاح اوضاعنا

۲. اصطلاح

۶. امة:

ابن خلدون این کلمه را در مفهوم اصطلاح قدیم آن به کار برده است که در اغلب موارد عبارت است از قبیله‌ای بزرگ و یا مجموعه قبايلي که از طریق نسب عام به یکدیگر پیوند می‌یابند و گاهی به معنای جنس استعمال شده است: امة العرب، امة الفرس و گاهی نیز بر پیروان دین واحدی اطلاق شده است: امة الاسلام. امة محمد.

از کلام ابن خلدون بر می‌آید که وی مفهوم امت را از شعب وسیع‌تر می‌داند... هر گاه پادشاهی از دست بعضی از قبایل^۱ یک امت (قبایل بزرگ) بیرون رود، ناچار به قبیله‌ای^۲ از میان همان امت باز می‌گردد و تا هنگامی که عصبیت در آن ملت باقی باشد سلطنت از کف آنان بیرون نمی‌رود. (ج ۲، ص ۴۴۸) «شعب» از «قبیله» بزرگ‌تر است. (م ۴۳)

۷. امکان: «الامکان العقلي و الامکان بحسب المادة التي للشيء»

«امکان عقلی و امکان بر حسب ماده‌ای که به شیء اختصاص دارد.» (ج ۲، ص ۵۰۶)
الف. ابن تیمیه با قائل شدن تفاوتی اساسی میان دو نوع امکان، «امکان ذهنی» و «امکان خارجی» را از یکدیگر تمیز می‌دهد.

امکان ذهنی «عبارت است از آنچه که ذهن وجودش را مفروض دانسته، نه از آن جهت که به وجود خارجی آن آگاه است بلکه به جهت علم به عدم امتناع آن هرچند که گاه وجود آن در خارج ممتنع است. ولی امکان خارجی عبارت است از آنکه ذهن به وجود خارجی شیء آگاه و عالم باشد و به واسطه وجود خارجی شیء و یا نظیر آن و یا وجود آنچه که در وجود از بعد و فاصله بیشتری نسبت به شیء اصلی دارد، به وجود آن اقرار کند. چرا که اگر نظیر و یا چیزی دورتر موجود باشد پس به طریق اولی (اصل) آن شیء موجود خواهد بود.»^۳

ب. بر این اساس مراد ابن خلدون از این دو اصطلاح عبارت است از:

«الامکان العقلي»: تصور عقلی مطلق بدون در نظر گرفتن امکان وجود عینی آن

۱. الشعوب

۲. شعب

۳. علي سامي النشار . مناهج البحث عند المفكرين الاسلام و نقد المسلمين للمنطق الارسطاطاليسي، ط ۳، القاهرة: دارالمعارف، ۱۹۶۷، ص ۲۲۶.

«الامكان بحسب المادة التي للشيء»: امکان واقعی ای که قابلیت تحقق به صورت عینی را داراست و در آن اندیشه با عینیت خارجی مطابقت می کند.

۸. اماره:

مراد ابن خلدون از «الامارة» اسلوب و روش معینی در معاش و شیوه خاصی در زندگی است که بر جاه و سلطه و نه بر عمل و تولید متکی است و از این رو اماره را «روشی طبیعی» در معاش توصیف نمی کند. (ج ۳، ص ۸۹۹) چرا که روش های طبیعی در معاش مبتنی بر عمل و کوشش همچون کشاورزی، تجارت و صنعتگری اند.

۹. برهان: البرهان الطبيعي، البرهان الصناعي:

- برهان طبیعی یا وجودی: برهان مستند بر حس و تجربه است.
- ولی برهان صناعی یا عقلی و یا نظری: برهانی است که بر پایه تعاریف (قیاس صوری) استوار بوده و در آن مطابقت با واقع امر عینی لازم نیست.

۱۰. بدو:

گاه به معنای مکان بادیه (دشت و صحرا) استعمال شده است: «ایشان به سبب نیازهای ضروری زندگی به کشاورزی و پرورش حیوانات متکی بوده و از این رو به صحرا و دشت نیاز دارند چرا که برخلاف شهرها، صحراها و دشت ها به جهت (وجود) کشتزار و زمین حاصلخیز و چراگاه های حیوانات مناسب تر می باشند.» (ج ۲، ص ۴۰۸)
گاهی نیز به معنای بادیه نشینان به کار رفته است. «بادیه نشینان^۱ در امور زندگی خود بر حد ضروری اکتفا می نمایند.» (ج ۲، ص ۴۱۳)

البادية: «... عرب لفظ بادیه را بر آنچه که مزارع سرسبز اطلاق می شود، به اضافه بیابان ها^۲ اطلاق می کند. پس «اهل البادية» به ساکنان آن - عمدتاً ساکنان صحرا و

۱. البدو

۲. الصحاري

مناطق سرسبز - اطلاق می‌شود.^۱

البداءة: عبارت است از زندگی ساکنان بادیه و خصوصاً صحرانشینان است.

خشونة البداءة: به شرایط سخت زندگی و تمامی ویژگی‌های جسمی و روحی و شیوه‌های سلوک فردی و جمعی ساکنان بادیه اطلاق می‌شود و مراد از آن به طور خاص بادیه‌نشینان در حال کوچی است که همواره در صحراها و دشت‌ها جابه‌جا می‌شوند و از جمله این شرایط و صفات اکتفا به ضروریات زندگی، انزوا، شجاعت، اعتماد به نفس، سلامتی، چادرنشینی و عدم در نظر گرفتن قیمت و ارزش برای کار و فعالیت است. «خشونة البداءة» نقیض و برخلاف «رقة الحضارة» است. (م ۱۶ ج)

۱۱. ترتیب: الترتیب بالطبع او بالوضع

«فکر ترتیب میان حوادث را به صورت بالطبع و یا بالوضع ادراک می‌کند.» (ج ۳، ص ۹۷۶) غزالی می‌نویسد:

ترتیب بالوضع نظیر ترتیب موجود در این عبارت - با در نظر گرفتن مسیر مکه از خراسان - است که «بغداد قبل از کوفه است.» اما ترتیب بالطبع مانند ترتیب موجود در مرحله حیوانی قبل از انسانی؛ و جسمی قبل از حیوانی، اگر از نظرگاه اعم بودن مطالعه شوند.^۲

المتقدم بالطبع: آنچه که به زوال متقدم بر خود، زایل و از میان نرود. درحالی که متقدم بر آن با زوالش، زایل می‌شود. به عنوان مثال عدد یک با زوال عدد دو زایل نمی‌شود درحالی که دو با زوال یک از میان می‌رود. (چرا که: $2 = 1 + 1$)

۱۲. توحش:

ابن خلدون بدون در نظر گرفتن معنای تحقیر، این واژه را بسیار استعمال کرده است و

۱. حسین مؤنس فی تعلیق له فی: جرجی زیدان، تاریخ التمدن الاسلامی، طبعة جدیدة، راجعها و علق علیها حسین مؤنس، ۵ ج (القاهرة: دارالهلل) ج ۴، ص ۱۴

۲. الغزالي . مقاصد الفلاسفة فی المنطق و الحکمة الالهیة و الحکمة الطبیعیة، ص ۱۸۸.

مراد وی از آن، شیوه عام رفتار و سلوک قبایل منفرد و در انزوا در بادیه و خصوصاً صحرائنشینان است.

«الامم الوحشیة»: قبایلی که در زندگی بادیه‌نشینی فرو رفته، با غیر خود آمیزش نکرده و در سرزمین‌های کم آب و علف در حال کوچ‌اند:

شتربانی منجر شده تا عرب به شیوه توحش در صحراها و زمین‌های بی‌آب و علف بادیه زندگی کند. (ج ۳، ص ۹۲۹)

و از این‌رو:

عرب بیش از دیگر ملت‌ها به بادیه‌نشینی متصف‌اند و در دورترین دشت‌های خشک رفت و آمد می‌کنند. (ج ۲، ص ۴۵۶)

- «خلق التوحش»: «طبیعة التوحش»، «عوائد التوحش» ... عبارت است از تمامی صفات و ویژگی‌های روحی و جسمی که به بادیه‌نشینان در حال کوچ در سرزمین‌های خشک تعلق می‌گیرد. این ویژگی‌ها نتیجه شرایط طبیعی و معاش سختی است که صحرا برایشان تحمیل می‌کند. نظیر: شجاعت، کرم، زیر بار ظلم و ستم نرفتن، جنگجویی و افتخار به آن و ... (ج ۲، ص ۴۵۴-۴۵۵)

۱۳. جاه:

نیرویی است که دارنده خود را بر انجام هر تصرف و عمل آزادانه در قبال هم‌نوعان زبردستش چه با اجازه و یا منع و بازداشتن قادر می‌سازد. (ج ۳، ص ۹۱۰) از این‌رو جاه در این معنا «سلطه» است.

«الجاه مفید للمال»:

ابن خلدون جاه را مهم‌ترین منبع ثروت و غنی می‌داند:

... اگر جاه توسعه داشته باشد نتایج و سود آن فراوان خواهد بود و اگر محدود باشد، به همان نسبت سود اندکی خواهد داشت. کسانی که فاقد جاه باشند: «بهره‌ای بیش از حداقل زندگی نمی‌برند. (ج ۳، ص ۹۱۰)

۱۴. جیل:

نسل، امت. مراد از امت، قبیله‌ای بسیار بزرگ یا مجموعه قبایلی است که از طریق «نسب» با یکدیگر در ارتباط‌اند.

الف. در این معنا ابن خلدون واژه «جیل» را استعمال کرده است.
... تفاوت قبایل و شعوب^۱ با یکدیگر در امور و احوالشان، نتیجه تفاوت ایشان در شیوه معاششان است. (ج ۲، ص ۴۰۷)

ب. گاهی این واژه به معنای اخص استعمال شده و به مرحله یا سطح معینی از مراحل و سطوح پیشرفت بشری چون شهرنشینی و تمدن دلالت می‌کند. که از زمره این استعمالات عبارت‌انداز:

«اجیال البدو» (مراحل بادیه‌نشینی)

«اجیال الحضرة» (مراحل شهرنشینی)

«جیل العرب فی الخلقه طبیعی» (ج ۲، ص ۴۰۹) و معنای عبارت اخیر آن است که اسلوب خاص «عرب و آنچه به معنای عرب افزوده می‌شود.» (م ۳۶) مرحله‌ای طبیعی در کردار پیشرفت بشری است چرا که اسلوبی در زندگی و شیوه‌ای در حیات بوده که تحت تأثیر شرایط طبیعی و معاش مناطق سکونتشان قرار دارد.
ج. الاجیال الحادثة. (ج ۲، ص ۴۸۴) به معنای نسل‌های جدید (بعدی).

۱۵. حسب:

به نسب شریف و صفات و ویژگی‌های پسندیده اطلاق می‌شود و صفات نیکو در پیدایش آن اهمیت دارد:

شرف و حسب از راه خصال و ملکات نیکو حاصل می‌شود. و «پس معنای حسب به اصل و نسب بازمی‌گردد. (ج ۲، ص ۴۳۱)

- الحسب بالحقیقة او بالاصالة: مبتنی بر ثمره و نتیجه نسب یعنی عصبیت است.
«حسب و نسب در میان خداوندان عصبیت حقیقی و اصالت داراست. چرا که ایشان از «ثمره نسب» = عصبیت برخوردارند و به تفاوت عصبیت - که راز بزرگی ایشان است - خانواده در شرف و بزرگی مختلف‌اند.» (ج ۲، ص ۴۳۲) از این‌رو در نظر ابن خلدون، حسب خاص خداوندان عصبیت بادیه‌نشین است.
- الحسب بالمجاز: به بزرگی حاصله از نسب که «فاقد عصبیت» باشد، اطلاق

می‌شود. این نوع حسب به شهرها اختصاص دارد.

... اگر حسب را در میان ساکنان شهرها (اهل الامصار = م ۳۸) در نظرگیریم، به این معنا خواهد بود که فردی از ایشان، آباء و اجداد خود را که متصف به خصال نیکو و هم‌نشین نیکوکاران بوده‌اند در حسب خود بر می‌شمرد ... درحالی‌که این حسب به معنای استعمال حقیقی آن نیست. (ج ۲، ص ۴۳۲) «زیرا شرف و بزرگی حقیقی تنها به اهل عصبیت اختصاص دارد. (ج ۲، ص ۴۳۳).

– الحسب بالمَجَاز: همچنین بر بزرگی‌ای که «موالی» (م ۵۶) و بندگان از خواجگان به‌دست می‌آورند، دلالت دارد.

۱۶. حضارة:

ضد «بداوة». شهرنشینی در مقابل بادیه‌نشینی است و حضر بر اهل شهرها یعنی افرادی که در شهرها و بلاد «حضور» دارند، دلالت می‌کند.

الف. حضارة در اصطلاح ابن‌خلدون عبارت است از: «تفنن در ناز و نعمت و احکام صنایع متداول در قالب شیوه‌ها و انواع گوناگون آن از قبیل امور آشپزخانه‌ها، پوشیدنی‌ها، ساختمان‌ها و گسترده‌ها و وسایل و سایر امور خانه‌داری» (ج ۲، ص ۴۸۸) از این‌رو «حضارة» بیانگر شیوه زندگی آریستوکراسی حاکمان مقیم در پایتخت و نوع زندگی از قبیل «امارة» است. یعنی جماعت حاکمی که با گذشت دورانی از زندگی در شهر، بادیه‌نشینی و خشونت آن را (م ۱۰) فراموش کرده و به‌صورت سربار اطرافیان خود و جامعه، مصرف‌کننده و بدون تولید درآمده‌اند.

ب. از دیدگاه ابن‌خلدون شهرنشینی^۱ مقرون با فرمانروایی است. پس ساکنان شهر، مردمان دولت^۲ در مرحله ناتوانی‌اش می‌باشند.

«امور شهرنشینی از توابع آسایش و خوش‌گذرانی^۳ و کشورداری و حکمرانی^۴ است.»

۱. حَضَارَة

۲. اهل الدولة

۳. الترف

۴. الملك

(ج ۲، ص ۴۹۲)

ج. رقة الحضارة: در مقابل خشونت بادیه‌نشینی است و به مجموعه صفات جسمی و روحی و شیوه‌های سلوک فردی و اجتماعی حاصله از زندگی شهرنشینی، به معنای که گذشت اطلاق می‌شود.

د. الحضارة مفسدة للعمران: شهرنشینی، عمران را از نظر ماده و صورت تباه می‌کند. مراد از فساد ماده عمران، فساد اخلاق فرد فرد اعضای جامعه از درون (ج ۳، ص ۸۷۷) و مراد از فساد صورت عمران، فساد دولت و زوال امکانات و ابزار آن و یا به عبارت دیگر جدایی عصبیت از حکمران است.

۱۷. حل و عقد:

از نظر ابن خلدون اهل حل و عقد و شوری عبارت از «اهل عصبیت حاکمه» (حاکمانی که دارای نیروی عصبیت‌اند) می‌باشند.

... زیرا عمل شوری و حل و عقد را تنها صاحب و دارنده عصبیت می‌تواند انجام دهد. کسانی که به‌توسط عصبیت توانایی حل و عقد و یا انجام و ترک عملی را داشته باشند؛ اما کسانی که فاقد عصبیت‌اند نظیر: فقها، قضات ... «چه دخالتی می‌توانند در کار مشاوره و شوری داشته باشد. (ج ۲، ص ۵۷۴)

۱۸. حلة:

جمع آن «حلل»، محل حلول و اقامت. محل اقامت «بادیه‌نشینان مقیم» در روستاها و «بادیه‌نشینان کوچنده» در خیمه‌ها - یا اماکنی که خیمه‌ها در آن برپا می‌شود - است. «الحلل المنتجة في القفار»: (ج ۲، ص ۴۱۸) یعنی خیمه‌هایی که در صحرا در جابجایی و جریان کوچ‌اند و اصل آن از «انتج القوم» است و معنای آن این است که به جهت یافتن مکان‌های پر علف و سبزه‌زار به راه افتادند؛ و اسم آن «النجعة» به معنای چراگاه‌یابی است.

«العرب ابعد نجعة»: یعنی عرب از جهت کوچ و ماندگاری بیشتر از دیگر اقوام در صحرا قرار دارد (و زندگی می‌کند) چرا که شترانشان، آنها را به صحرائشینی ملزم کرده‌اند.

۱۹. حی:

قبیله کوچک. احیاء البدو: قبایل بادیه‌نشین کوچک.
«حی» بر شاخه‌ای از شاخه‌های قبیله دلالت می‌کند.
«احیاء البدو»: جماعات بادیه‌نشینی که بر پایه نسب قریب و یا بعید در پیوند باهم قرار گرفته‌اند.

۲۰. حوادث:

جمع «حادث». هر موجودی که مسبوق به عدم باشد و آن بر دو نوع است:
- ذوات. مخلوقات جسمانی یا روحانی مانند ارواح و ملائکه.
- افعال. که در برگیرنده عموم افعال مخلوقات می‌شود.
هر حادثه‌ای، خواه ذاتی و یا فعلی ناچار دارای سرشت مخصوص به ماهیت و طبیعت (م ۳۳) خود و کیفیاتی است که بر آن عارض می‌شود. (ج ۲، ص ۴۱۰)
در اینجا مراد از حوادث، پدیده‌های تاریخی و اجتماعی نمی‌باشند که ابن خلدون از آنها با عبارت «وقائع و احوال» (م ۶۱) نام می‌برد.
- و معنای این عبارت که «حوادث دولت‌ها با ذکر علل و اسباب آنها تشریح شده» (ج ۱، ص ۳۵۶) این است که کتاب وی (= علم عمران) موجبات و دلایل حدوث، برپایی و سقوط دولت‌ها را بیان می‌کند. (حوادث دولت‌ها = رویدادها و وقایع دولت‌ها)

۲۱. حوالة: (حوالة الاسواق)

تغییر قیمت‌های بازارها از ارزانی به گرانی و یا بالعکس. «تجار منتظر بحرانی شدن بازارها (نوسان شدید قیمت‌ها) می‌باشند.»

۲۲. خطة:

الف. در لغت به معنای امر و منصب است. گفته می‌شود «تولي خطة القضاء» یعنی امر قضاوت را عهده‌دار گردید. (القاموس) ابن خلدون این واژه را در این معنا استعمال کرده است و بر سبیل عموم به معنای وظیفه است.
ب. الخطط الدينية الخلافة: مناصب دینی چون نماز، قضاء و ... (ج ۲، ص ۵۶۴)

مناصب خلافت اسلامی در مقابل وظایف سلطانی (پادشاهی) استعمال می‌شود؛ و نظیر مناصب دینی، مناصب سلطانی و مراتب پادشاهی (ج ۲، ص ۶۰۳) موجود است که بر وظایف اداری از قبیل وزارت و پرده‌داری^۱ و ... دلالت می‌کند.

۲۳. دولة:

ابن خلدون اصطلاح دولت را در مفهوم عام آن به معنای «امتداد زمانی و مکانی فرمانروای یک عصبیت به کار برده است.»

الف. دولت از نظرگاه امتداد در مکان به دولت عام و خاص تقسیم می‌شود:
- دولت عام: مجموعه مناطق و اقالیمی که سلطه عصبیت حاکمه - هر چند به صورت ظاهری، در آن جاری و اعمال شود.
- دولت خاص: ولایت یا ناحیه‌ای که به توسط یک والی از سلطه مرکزی جدا و مستقل شده است.

به عنوان مثال دولت عباسی نسبت به دولت‌های مستقلی چون بنی یوبه، بنی حمدان، «دولت عام» و این دولت‌های مستقل از خلافت - که به صورت ظاهری تابع دولت عباسی بوده‌اند - در کاربرد ابن خلدون «دولت خاص» می‌باشند.

ب - از نظرگاه امتداد در زمان دولت یا «کلی» است و یا «شخصی»:
الف. دولت کلی: بنا بر مدت حکمرانی عصبیتی از عصبیت‌ها مشخص می‌شود که بر اساس آن عصبیت، پادشاهان و یا خلفا یکی پس از دیگری بر سر کار می‌آیند و از این رو شامل حکمرانی خاندان معینی از ابتدا تا انتهای نفرات خاندان می‌شود؛ مانند دولت عباسی، دولت موحدین ابن خلدون در این نوع استعمال بیشتر سلسله حاکمه را مورد توجه قرار داده است.

ب. دولت شخصی: عبارت است از مدت حکمرانی شخصی واحد از اشخاص دولت کلی سلسله حاکمه مانند دولت «مامون»، «دولت»، «معاویه»، «دولت، عبدالؤمن» ...
ج. ابن خلدون از دو اصطلاح «الدولة المستقرة» و «الدولة المستجدة او الحادثة» (ج ۳، ص ۷۰۲) نیز استفاده کرده است. این اصطلاح از دولت بر دوره‌ای اطلاق می‌شود که

برخورد و کشمکش میان عصبیت حکمران و عصبیت برانگیخته شده در مقابلش - که در صدد تأسیس دولت جدیدی است - در گیرد. دولت مستجده دولتی است که به دنبال عصبیت جدید برپا می شود و دولت مستقر، دولت روی کار است که بر ضد آن انقلابی توسط عصبیت نوین در می گیرد.

د. بر این اساس، به غیر از تقسیمات اشاره شده، مفهوم مدنظر ابن خلدون از دولت با استعمال علمای قدیم تفاوتی ندارد. در اصطلاح قدیم دولت عبارت از قدرت و سیطره سلطان یا فرد یا خاندان دارنده و بهره مند از این صفات، بود. گفته می شد: دولت عبدالملک بن مروان، دولت صلاح الدین، دولت اموی، دولت فاطمی. نیز بر منطقه ای که تحت نفوذ دولت و اصحاب آن بود اطلاق می گردید. فرق میان دولت و مملکت در اصطلاح قدیم آن بود که «دولت عبارت از حکومت و رجال آن و مملکت شامل سرزمین ها و مردمان رعایای ساکن در آن می گردید.»^۱

۲۴. رئاسة:

«ریاست نوعی بزرگی و سروری در میان قومی است که از رییس خویش پیروی می کنند.» (ج ۲، ص ۴۳۹)

الف. ریاست خاصه و عامه. ریاست خاصه عبارت از ریاست بر عصبیت خاصه (م ۳۷ د) است که به بزرگان و مشایخ بادیه نشینان اختصاص دارد. «به دلیل آنچه که از وقار و شوکت و عظمت در بین مردم دارا می باشند.» (ج ۲، ص ۴۲۳)

ولی ریاست عامه عبارت از ریاستی است که مبتنی بر عصبیت عامه (م ۳۷ د) بوده و از این رو ریاست در «گروه مخصوص یک خاندان» باقی می ماند. (ج ۲، ص ۴۲۸) یعنی در حوزه عصبیت خاصی که به خاطر حکمرانی برانگیخته و برپا شده است.

ب. ریاست عامه حکمران. در این معنا «ریاست جز از راه غلبه حاصل نمی شود و غلبه تنها توسط عصبیت امکان پذیر است ... پس به ناچار باید ریاست بر یک قوم مبتنی بر عصبیت غالب و مسلط بر یکایک دیگر عصبیت های آن قوم باشد. (ج ۲، ص ۴۲۹)

ج. ریاست بر اهل عصبیت قوم فرو رفته در عصبیت برای فردی خارج از نسب ایشان

۱. حسین مونس، فی: زیدان، نفس المرجع، ج ۲، ص ۱۱ - ۱۲

امکان‌پذیر نیست. (ج ۲، ص ۴۲۹) و از این رو ریاست منصب موروثی پشت‌درپشت و در حال انتقال «در شجره‌ای است که غلبه آن به‌توسط عصبیت محرز شده است» «و جز به نیرومندترین شاخه‌ها منتقل نمی‌شود.» (ج ۲، ص ۴۲۹)

۲۵. سذاجة:

سذاجة البداوة، سذاجة العروبة، سذاجة الدين ...
مراد ابن خلدون از «سذاجة» فطرت پاک و وضع طبیعی صحیحی است که با شائبه‌ای همراه نشده باشد.^۱
سادگی دین^۲ به دور از عادات تجمل‌پرستی و اعمال ناشایست است.» (ج ۲، ص ۳۷۴)

۲۶. سياسة:

اسلوب فرمانروایی و شیوه‌ای که فرمانروا در تدبیر شئون مملکت خود به‌کار می‌گیرد.
طبقه‌بندی ابن خلدون از سیاست عبارت است از:
الف. سیاست مدنی: که عبارت است از تدبیر منزل و یا شهر به اقتضای اخلاق و یا حکمتی که آن را الزام می‌کند تا همگان را بر مسیر حفظ نوع و بقای خود رهنمون سازد. (ج ۲، ص ۴۱۴)
ب. سیاست ملوکیه و یا سیاست عام: عبارت است از پادشاهی (ج ۲، ص ۴۴۷) که «انسان‌های جامعه را به مصالح و منافع همگانی شان رهنمون می‌سازد.» (ج ۲، ص ۷۱۱) و آن بر دو نوع است:
- سیاست شرعی: مستند به شرع منزل از جانب خداست. (ج ۲، ص ۷۱۱)
- سیاست عقلی: که مستند به قوانین مفروض از جانب «خردمندان و بزرگان و رجال

۱. علي عبدالواحد وافي في تعليق له رقم (۶۸ ب) في: ابو زيد عبدالرحمن بن محمد بن خلدون، العبر و ديوان المبتدا و الخير في ايام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر: مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبدالواحد وافي، ۴ ج، ط ۲، القاهرة: لجنة البيان العربي، ۱۹۶۵، ج ۱، ص ۳۷۴

۲. سذاجة الدين

صاحب بصیرت دولت بوده و مورد قبول و اطاعت عموم واقع می‌شود.» (ج ۲، ص ۵۱۶) این سیاست همچنین «الملکیه» و «الحکمیة» نیز نامیده می‌شود.

۲۷. صورة و مادة:

الف. از اصطلاحات ارسطویی است که ابن‌خلدون با تغییراتی در معنا و مراد از آن در عمران بشری به کار گرفته است:

- «صورة» عبارت از مؤسسات و نظمی است که زندگی اجتماعی بدون آن قوام و دوام نمی‌یابد. چون: دولت، دین ...

- «مادة» به جماعات بشری‌ای اطلاق می‌شود که موجب تکوین حیات اجتماعی می‌شوند.

نسبت دولت و پادشاهی به عمران، به‌منزله نسبت صورت به ماده است که شکل نگهبان نوع خود برای وجود ماده است و در علوم حکمت ثابت شده است که انفکاک یکی از آن دو از دیگری امکان‌ناپذیر است بنابراین دولت بدون عمران قابل تصور نبوده و دولت و پادشاهی بی عمران محال و ناممکن است. (ج ۳، ص ۸۸۳-۸۸۴)

ابن‌خلدون این دو اصطلاح را اول بار در خطبه کتابش استعمال کرده است. (ج ۱، ص ۳۵۳) آنجای که از مورخان انتقاد می‌کند چرا که آنها «اخبار دولت‌ها و حکایات مربوط به وقایع نخستین را چنان گرد آورده‌اند که گویی صورت‌های مجرد از ماده‌اند ...» این بدان معنا است که این مورخان بر ذکر اخبار حاکمان و وزرا اکتفا کرده به‌صورت عمران و به امر قبایل و عصبیت‌ها (ماده عمران) توجه نکرده‌اند.

ب. از عبارات غامض و پیچیده مقدمه که در آن این دو اصطلاح به کار رفته است، این عبارت است: «الدین و الملة صورة الوجود و الملك» (ج ۳، ص ۸۸۸) دین و ملت برای

هستی و کشور به‌منزله صورت‌اند و همه آنها مواد آن بوده و صورت مقدم بر ماده است ابن‌خلدون این عبارت را به جهت علت‌یابی اینکه «زبان مردم شهرنشین، زبان اقوامی است که بر شهرها غلبه یافته و یا آن را بنیان می‌نهند» بیان داشته است. زبان عربی بر مناطقی که اسلام در آن استقرار یافت، به جهت آنکه زبان و لغت دین بود سیطره پیدا کرد. در این وضعیت، دولت، دولت اسلام (که صورت عمران است) بوده و تأثیر صورت در ماده به معنای تأثیر دولت اسلام در مناطق فتح‌شده‌اش است که در سیطره زبان دین

(عربی) بر زبان‌های محلی این مناطق متجلی شده است. پس معنای عبارت پیشین چنین است که تأثیر دین در وجود (بشری) و در حکمرانی و دولت به منزله تأثیر صورت در ماده است و از این رو «در واقع دولت فاعل در ماده عمران یعنی: عصبیت و شوکت است» (ج ۳، ص ۸۸۴). این بدان معناست که عامل یا عنصری که به دولت توانای اثرگذاری در جامعه را می‌دهد، عصبیت بوده و با از میان رفتن عصبیت، دولت نیز به اضمحلال می‌گراید.

ج. ابن خلدون در استعمال دو اصطلاح «ماده» و «صورة» - که خالی از پیچیدگی و دشواری نیست - مقلد صرف ارسطویی نبوده و در خصوص ارتباط ماده با صورت بیشتر متمایل به دیدگاه «ابن سینا» است که نظری متفاوت با ارسطو دارد. ارسطو تأکید می‌کرد که با فساد ماده، صورت نیز از میان می‌رود. در حالی که ابن سینا معتقد بود که اگر روح را صورت «جسد» (ماده) تصور نمایم می‌دانیم که به تباهی جسد، روح از میان نمی‌رود. صورت کمال ماده است. «همچنان که حکمران کمال مدینه و ناخدا کمال کشتی است و آن دو را نمی‌توان به منزله صورت به معنای ارسطویی برای مدینه و کشتی دانست.»^۱

از این روست که ابن خلدون اجتماع انسانی‌ای را که در آن دولت و حکمرانی قوام گیرد، اجتماع کامل یا تام و اجتماعی را که بدون ملک و دولت است «اجتماع ناقص» می‌نامد.

۲۸. صَنَاعَة:

صنعت، پیشه، حرفه. «علم = (تعلیم) به تمامی از زمره صناعت نمی‌باشند.» (ج ۱، ص ۴۰۱) مراد از صناعت تنها اعمال و کارهای بدنی نظیر «خیاطی» نیست. بلکه اعمال فکری را نیز در بر می‌گیرد. چنانکه گفته می‌شود: «صناعة الفلسفة». استاد مصطفی عبدالرزاق در «تمهید لتاریخ الفلسفة الإسلامية» (ص ۵۰) از صاحب «کشاف اصطلاحات الفنون» نقل می‌کند که صناعت «ملکه‌ای است که به واسطه آن توانایی به کارگیری موضوعاتی - بنا بر هدف و منظوری - حاصل می‌آید که از آگاهی به امکان آن برخاسته است و مراد از موضوعات عبارت از «ابزار خارجی» - که قابلیت تصرف و

۱. نک به: محمود قاسم. فی النفس و العقل لفلاسفة الاغریق و الاسلام، ط ۳ (القاهرة: مكتبة الانجلو مصریة، ۱۹۶۵) ص ۹۳ - ۹۴

عمل را فراهم می‌سازند - و یا «ابزار ذهنی» نظیر استدلال می‌باشند...» ابن‌خلدون «صناعت» را ملکه‌ای (م ۵۳) می‌داند که در امر عملی / فکری حاصل می‌شود و از آن رو که عملی است از زمره اعمال بدنی محسوس به شمار می‌رود. «برخی از صنایع بسیط و تنها به ضروریات اختصاص داشته و برخی دیگر مرکب و به امور کمالی فراتر از حد ضروریات زندگی مربوط می‌شوند. (ج ۳، ص ۹۲۳)

۲۹. صناعي:

منسوب به صناعة

- التعليم الصناعي: یادگیری حرفه به جهت تأمین زندگی
- التعليم غير الصناعي: تعليم علم به جهت نشر معرفت بدون در نظر گرفتن مزد یا پاداشی. «... علم به ملکه‌ای (ملکه = م ۵۳) مبدل شده که نیازمند تعلیم است و از این‌رو از زمره صنایع و پیشه‌ها درآمده است. (ج ۱، ص ۴۲۰)
- الشروط الصناعية: شروط تعلیم و روش‌های آن (ج ۳، ص ۹۸۱)
- البرهان الصناعي: برهانی که مبتنی بر قیاس منطقی در مقابل برهان طبیعی است. در برهان طبیعی بر مطابقت اندیشه با واقعیت عینی تأکید می‌شود.

۳۰. صنائع:

الف. ابن‌خلدون در اغلب موارد «صناعة» را در لغت به جمع صحیح «صنائع» (و نه جمع متداول آن بر «صناعات») بسته است. صنائع در این معنا به مفهوم پیشه‌ها و مشاغل است ...

ب. صنائع گاه به معنای موالی و مصطنعون و موظفین استعمال شده است. در حالت فوق، صنائع جمع «صنیعة» است. یعنی شخصی که از سوی شخصی با مرتبه و منزلتی بالاتر به «کار گرفته شده» و در زمره نزدیکان و خاصان وی درآمده است.

۳۱. مصطنعون:

افرادى که از طریق هم‌پیمانی (ولاء) و هم سوگندی (حلف) به قبیله‌ای ملحق

می‌شوند. بنابراین ایشان موالی (م ۵۶) می‌باشند.

۳۲. ضروری:

- الف. «ضروری»: هر آنچه که فقدان آن منجر به اختلال در زندگی انسان‌ها می‌شود؛ و فقها آن را در ۵ قسم منحصر دانسته‌اند: دین، جان، عقل، نسل، مال.
- «الحاجی» آنچه که رافع سختی و مشقت از زندگی انسان‌ها بوده و با فقدان آن زندگی انسان‌ها دچار اختلال نمی‌شود. از مثال‌های فقهی مربوط به آن می‌توان به بیع مباح به جهت رفع نیاز مردم و تخفیف در تکالیف آنها در قصر نماز و فطر در ماه رمضان برای مسافر اشاره کرد.
- «الکمالی»: مکمل حاجی بوده و امکان بی‌نیازی از آن کاملاً ممکن و مقدور است. لکن باوجود آن زندگی انسان‌ها در وضع بهتری قرار می‌گیرد و فقها از آن به «محاسن العادات» تعبیر می‌کنند.
- ب. ابن خلدون این اصطلاحات را از حوزه فقهی وارد در حوزه علم عمران - خاصه در شئون معاش جامعه - کرده است و بر این اساس:
- الضروری: عبارت است از آنچه که به جهت حفظ حیات ضروری و الزام‌آور است و به رفع نیازهای انسان‌ها در پایین‌ترین سطح اکتفا می‌شود و آن نحوه زندگی قبایل بادیه‌نشین است. ضروری وضعیت مورد نیاز همه انسان‌های عالم بوده ولی اکتفا به آن در قبایل بادیه‌نشین است.
- الحاجی: درجه برتر از ضروری بوده و بدون آنکه در رفع نیازهای بشر به کمال رسیده باشد، شامل سطح زندگی بخش متوسط انسان‌های ساکن در روستاها و شهرها می‌شود.
- الکمالی: اشاره به حیات و زندگانی تجملاتی (لوکس) است. به زندگانی توأم با ناز و نعمت و خوش‌گذرانی^۱ اطلاق می‌شود که مختص به طبقه اشراف حاکمه است.^۱

۳۳. طبع و طبیعه:

این دو واژه در فصول متعددی از مقدمه به کار رفته‌اند. به عنوان مثال ابن خلدون اول بار کلمه طبايع را در خطبه کتاب خود آورده و می‌نویسد: «... عمران دارای طبایع خاصی است ...» (ج ۱، ص ۳۵۲) و نظایر دیگری از آن همچون: «آنچه که در عمران بنا بر طبیعتش^۲ روی می‌دهد»، «آنچه که به اقتضای طبع چیزی رخ می‌دهد»، «طبیعت حکمرانی»، «طبیعت رفاه و خوش گذرانی» ... «کیفیت فرتوتی^۳ در دولت طبیعی است». (ج ۲، ص ۶۹۲) درک مفهوم «طبع و طبیعت» از دید ابن خلدون در فهم صحیح آراء و نظریات او ضروری است:

الف. «غزالی» بین چند حرکت تفاوت قائل می‌شود:^۴

- ۱- حرکت عرضی: مانند انتقال آب داخل ظرف از مکانی به مکان دیگر از طریق انتقال ظرف - که حرکت آب در این مثال حرکتی عرضی است.
- ۲- حرکت به اجبار (قسر) نظیر پرتاب تیر از کمان و یا پرتاب سنگ به سوی بالا؛ اما حرکت سنگ به سمت پایین حرکت طبیعی و نه به اجبار است.
- ۳- حرکت بالطبع: به این معناست که حرکت جسم متحرک در ذات آن قرار دارد. این سخن بدان معنا نیست که جسم به سبب جسم بودنش ذاتاً متحرک است چرا که در آن صورت باید دائماً در حال حرکت می‌بود و برای هر جسمی به یک صورت می‌بود، بلکه به این معناست که حرکت متحرک، به سبب چیزی است که طبیعت و سرشت آن عطا کرده است.

غزالی فاعل بالطبع را از فاعل بالاراده جدا کرده است. فعل بالطبع، فعلی است که علم

۱. مراجعه شود به: محمد الخضري. اصول الفقه، ط ۳ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ۱۹۳۸،

ص ۲۹۴ - ۲۹۵. و: علي حسب الله. اصول التشريع الاسلامي، ط ۳ (القاهرة: دارالمعارف،

۱۹۶۴) ص ۱۱۹

۲. بالطبع

۳. الهرم

۴. ابو حامد محمد بن محمد غزالي، معارج القدس في مدارج النفس. (القاهرة: المكتبة التجارية،

{ د . ت } ص ۱۹۵

به مفعولش نداشته و تنها بر سبیل تسخیر در وجود جاری می‌شود درحالی‌که فاعل بالاراده^۱ دارای علم به معلول خود بوده و عالم به مفعول‌ها و مخلوقات خویش است. در این زمینه دو امر مورد توجه‌مان است:

- ۱- طبع مفهومی است که بر ذات شیء افزوده و بنام «طبیعة» خوانده می‌شود چیزی که درعین‌حال از ذات شیء و نه خارج از آن است.
- ۲- افعال طبیعی در وجود به هستی و وجود بر سبیل تسخیر منسوب می‌شوند؛ و این بدان معناست که فعل صادرشده از طبیعت و سرشت چیزی و آنچه که بنا بر طبع روی داده است، در ارتباط علت و معلولی قرار نداشته و تنها بر سبیل تسخیر خداوند در عالم روی می‌دهند و در واقع فاعل حقیقی خداست که او واحد - و عالم به همه مفعول‌ها و مخلوقات خویش - است ابن خلدون این مفهوم از افعال طبیعی را مورد تأکید قرار داده و می‌نویسد «... افعال بشر بر همه عالم حوادث (حوادث = م ۲۰) سیطره دارد و همه آنها در سیطره و تسخیر بشرند؛ و این معنای استخلافی است که خداوند متعال فرموده‌اند: «أَنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»^۲ (ج ۳، ص ۹۷۷) و بدین ترتیب:

- ۱- طبائع عمران عبارت از ذات عمران است که به دلیل «ضرورت و الزام وجود» - و نه به اراده انسان‌ها - در عمران جاری می‌شوند.
- ۲- این الزام وجود یا همان طبائع عمران بر سبیل «تسخیر» در عالم جاری می‌شوند و به عبارت دیگر طبائع عمران ضرورت وجود و «مستقر العادة» هر دو یک امر واحدند. کیفیتی که خداوند بدان طریق سنت الهی خود را در عالم وجود جاری و برقرار فرموده است.

ب - نتیجه اینکه «طبائع عمران» و نیز «عوارض ذاتیة» به معنای قوانین به مفهوم امروزی آن نیست. بلکه تنها به‌ویژگی‌های ملازم عمران که نتیجه «عادة» یا «مستقر العادة» است اطلاق می‌شود و آن عبارت از مشیت الهی‌ای است که در حوادث وجود جلوه‌گر می‌شود و از این‌رو امکان وقوع اموری مخالف با طبائع عمران - که عبارت

۱. فعل بالارادة

۲. (بقره / ۳۰)

از خوارق عادات و معجزات است - به فرمان و قدرت الهی می‌رود.

۳۴. طبقه:

جمع آن بر «طبق» و «طبقات» است. اساس تقسیم‌بندی طبقاتی ابن‌خلدون در جامعه بر این اساس استوار است: «جاه مفید مال است»^۱

جاه در میان مردم تقسیم‌شده و در بینشان به ترتیبات طبقاتی انجامیده است. در اوج آن پادشاهان قرار دارند که قدرتی برتر از ایشان موجود نبوده و در سطوح پست و پایین آن کسانی جای دارند که فاقد هرگونه توانایی در قبال دیگران‌اند و میان آنها (آن دو طبقه بالا و پایینی) طبقات گوناگونی واقع‌اند ... و به جاه، معاش ایشان منظم و مصالح زندگی آنان آماده و بقای ایشان تأمین می‌شود ... (ج ۳، ص ۹۰۹)

علاوه بر این، هر یک از طبقات اهل عمران چه در شهر و یا اقلیم دارای قدرتی نسبت به طبقه فروتر از خود است و هر یک از افراد طبقات پایین از جاه و نفوذ طبقه برتر از خودیاری جسته و بنا بر توانایی حاصله از «جاه» خود - که باعث تصرف در امور زیردستانش می‌شود - معاش و درآمدش افزایش می‌یابد (...) اگر جاه توسعه و فراخی داشته باشد، درآمد و سود آن نیز فراوان خواهد بود و اگر جاه محدود و اندک باشد، به همان میزان، درآمد سود اندکی به دنبال خود خواهد داشت. (ج ۳، ص ۹۱۰)

۳۵. عبر:

الف. جمع «عبرة» و به معنای درس‌هایی است که از تأمل بر وقایع و حوادث گذشته و حال زندگی نتیجه‌گیری می‌شود. در این معنا ابن‌خلدون واژه عبر را در عنوان کتاب خود استفاده کرده است. (کتاب العبر ...) چرا که کتابی است که در آن یادآوری و عبرت از آغاز و سرانجام احوال و مراحل تحولشان به روشنی بیان شده است. (ج ۱، ص ۳۵۷)

ب. اسم کامل کتاب ابن‌خلدون: (کتاب العبر و دیوان المبتدأ و الخبر، في ايام العرب والعجم والبربر و من عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر).

کتاب العبر: کتابی است مشتمل بر دروسی که از وقایع گذشته نتیجه‌گیری شده و در کتاب مقدمه (ابن‌خلدون) تشریح شده است.

۱. الجاه مفید للمال)

- دیوان المبتدا و الخبر: دفتری است مشتمل بر اخبار دولتها و تفصیل بر پای و سقوطشان. که بخش تاریخ کتاب عبر به آن اختصاص یافته است.
- فی ایام العرب والعجم والبربر ... درباره اخبار ایشان است.

۳۶. عرب: (العرب و من في معناهم)

- مراد ابن خلدون از عرب قبایلی عربی است که مقیم در سرزمین‌های صحرایی بوده و دارای اسلوب معینی در زندگی و با صفاتی چون «دوری از خوش گذرانی»، «سختی در زندگی»، «کوچ‌نشینی»، «حفظ انساب»، «کثرت عصبیت‌ها در بینشان» می‌باشند.
- ابن خلدون مفهوم عرب را بسیار وسیع به کار برده است. «عرب و کسانی که به معنای عرب هستند» به معنای عرب افزوده می‌شوند چون شامل «بیابان گردان بربر، زناته در مغرب، کردها و ترک‌ها و ترکمان‌ها در مشرق» می‌شود. (ج ۲، ص ۴۱۳).

۳۷. عصبية:

به فصولی که در شرح نظریه عصبیت از دیدگاه ابن خلدون اختصاص داده‌ایم، رجوع شود. در این مجال برخی ملاحظات بیان می‌شود.^۱
الف. عصبیت: «از طریق پیوند «نسبی» (خویشاوندی) و یا آنچه در معنای نسب است حاصل می‌شود.» (ج ۲، ص ۴۲۴) و مراد از نسب صرفاً ناظر به داشتن رابطه خونی نیست. زیرا در این معنا «خویشاوندی و نسب امری خیالی و فاقد حقیقت است.» (ج ۲، ص ۴۲۴)
شیوه درهم آمیختن خاندانی به خاندانی دیگر و پیوند و همبستگی طوایف با یکدیگر خواه در میان عرب جاهلیت و اسلام و خواه در میان اقوام غیر عرب همواره متداول بوده است. (ج ۲، ص ۴۲۷)
و مقصود از سود و ثمرات خویشاوندی (نسب) عبارت است از:
پیوندی که صله رحم را ایجاد کرده و منجر به یاریگری به یکدیگر و عاطفه غرور قومی می‌شود و نباید بیش از این از نسب انتظار فوایدی داشت. (ج ۲، ص ۴۲۴)

۱. رجوع شود به کتاب: فکر ابن خلدون العصبية و الدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي، محمد عابد الجابري، بيروت: (ط ۷) ۲۰۰۱، مرکز دراسات الوحدة العربية - (م)

و هر آنچه که این پیوند را ایجاد کند داخل در معنای نسب و خویشاوندی می‌شود و از آن جمله است: «هم سوگندی»^۱، «هم‌پیمانی»^۲، «نمک‌پروردگی»^۳ و طول ممارست و همنشینی از راه پرورش و شیرخوارگی و دیگر احوال مرگ و زندگی. «و هنگامی که بدینسان پیوند حاصل آید، به دنبال خود ثمره غرور قومی و یاریگری را می‌آورد.» (ج ۲، ص ۵۰۳)

ب - این پیوند تنها در جایی محکم و استوار شده و به عصیبت مبدل می‌شود که کیان و موجودیت جماعتی به خطر بیفتد.

زیرا عضو هر خاندانی وقتی ببیند که به یکی از نزدیکانش ستمی رسیده و یا نسبت به او دشمنی و کینه‌توزی شده است، در خود یک زبونی و خواری احساس کرده و آن را توهین به خود می‌شمارد؛ و آرزومند می‌شود که کاش می‌توانست مانع پیش‌آمدهای اندوه‌بار و مهلکه‌های او شود و این امر در بشر عاطفه‌ای طبیعی از بدو تولد است. (ج ۲، ص ۴۲۴)

با توجه به آنچه گذشت می‌توان از دید ابن‌خلدون عصیبت را رابطه‌ای اجتماعی - روانی و نه صرفاً روانی دانست که افراد جماعت معینی را بر اساس قرابت (مادی / معنوی) به هم مرتبط کرده و پیوند می‌دهد. ارتباط آن مستمر بوده و در زمان خطر و تهدید موجودیت افراد جماعت بروز و ظهور می‌یابد.

ج. مقید کردن آگاهی عصیبت به وجود تهدید و دشمن دلالت بر این مطلب می‌کند که فاعلیت عصیبت تنها زمانی نیرومند می‌شود که مصلحت مشترکی برای جماعت احساس شود و در آن معاش عنصر اساسی و فعالی است و درک صبغه اقتصادی در نزاع و برخورد عصیبت‌ها در نظریه عصیبت ابن‌خلدون بسیار مهم است. فاعلیت عصیبت سیاسی - همان‌گونه که ابن‌خلدون آن را ترسیم کرده، در درجه اول متوجه حصول جاه و ملک است.

د. عصیبت به گونه ظاهر و نمایان خاص بادیه‌نشینان بوده که به جهت باز بودن محلات برای دفاع از جان و اموالشان همواره نیازمند به تعصب قومی و یکپارچگی‌اند. ولی

۱. حلف

۲. ولاء

۳. اصطناع

شهرنشینان به جهت نگهداری سربازان و حامیان دولت، بی‌نیاز از دفاع از جان و مال خود بوده و از این‌رو محتاج به تعصب و پیوند قومی نمی‌باشند. عصبیت در بادیه به‌منزلهٔ دژهای موجود در شهر است.

هـ. عصبیت به شکل خاص و عام: عصبیت خاص مبتنی بر نسب و خویشاوندی نزدیک^۱ است؛ و عصبیت عام بر پایهٔ نسب و خویشاوندی دور^۲ قرار دارد. هر عصبیت عام از تعدادی عصبیت خاص تشکیل شده است. بنابراین عصبیت بر پایهٔ یک کثرت در درون وحدت قرار دارد و بر اساس رقابت و نزاع در درون تعاون و همیاری شکل می‌گیرد. عصبیت به قدرت سیاسی مبدل نمی‌شود، مگر آنکه عصبیت‌های خاص و رقیب در چارچوب یک عصبیت عامه و یکپارچه درآیند. اگرچه در نظر ابن خلدون این پیوند روانی مشروط به وجود شرایط معینی است که ابن خلدون از آن به «هرم الدولة» تعبیر می‌کند. و عصبیت به معنایی که گذشت از نظر ابن خلدون «عصبیتی طبیعی» شمرده می‌شود که حمایت از افراد عصبیت، مطالبهٔ دولتی که می‌آید (مستجده) و مواجهه با دولتی که مستقر است، جزء جدانشدنی آن باشد. ولی عصبیتی که صرفاً به شمارش و افتخار انساب و خویشاوندان آن منحصر شود، عبارت از عصبیت جاهله است که مطلقاً بی‌فایده بوده و مورد ذمّ شارع است. (ج ۲، ص ۵۶۱)

۳۸. عمران:

ضد خلاء. عبارت است از آبادانی و سازندگی. ابن خلدون از عمران به جامعهٔ بشری‌ای تعبیر می‌کند که:

با یکدیگر در شهر یا محل تجمع قومی نظیر دهکده‌ها، به جهت انس گرفتن به جماعات و گروه‌ها، برآوردن نیازمندی‌های یکدیگر سکونت نمایند چه آنکه در طبائع انسان حس تعاون و همکاری برای کسب معاش نهفته است. (ج ۲، ص ۴۱۷)

الف. قسمی از عمران، عمران بادیه‌نشینی^۳ و مشتمل بر ساکنان آبادی‌ها و

۱. نسب قریب

۲. نسب بعید

۳. بدوی

کوهستان‌ها، یا بیابان‌ها و دشت‌های غیر آباد و سکونت‌گاه‌های کنار ریگزارها می‌شود و قسمی دیگر از عمران به شکل شهرنشینی^۱ بوده که در شهرهای بزرگ و کوچک و دهکده‌ها و خانه‌ها سکونت گزیده و خویش را به وسیله دیوارها و حصارهای آنها از هرگونه گزند مصون می‌دارند. (ج ۲، ص ۴۱۸)

مراد ابن خلدون از «عمران بشری» عبارت از زندگی اجتماعی و نتایج آن و یا مظاهر اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی‌ای است که بازندگی اجتماعی همراه می‌شوند. عمران تنها زمانی به شکل کامل و تمام‌عیار ظاهر می‌شود که دولت در آن برپا می‌شود. چه آنکه «عمران بدون حکمرانی و دولت - به دلیل عدوانی که در سرنوشت و طبع بشری قرار دارد و وی را محتاج به وازع می‌گرداند - قابل تحقق نیست.» (م ۵۸) اما اجتماع بشری‌ای که در آن دولتی برپا نشده باشد، عمران ناقص و ناتمام است.

ب. علم عمران: علمی است که درباره آنچه که در عمران بشری - خصوصاً صورت کامل آن - اتفاق می‌افتد - از قبیل ظواهر مخصوص آن چون توحش، انس و الفت، عصبیت‌ها، حکمرانی و دولت‌ها ... بحث می‌کند و مهم‌ترین توجه آن در خصوص عوامل برپایی دولت‌ها و سقوط آنها و سبب توالی و رقابت میانشان است.

۳۹. علة، سَبَب:

در مقدمه ابن خلدون دو واژه «العلل و الاسباب» در معنای مترادف با یکدیگر بسیار استعمال شده‌اند؛ و از خلال آن مشخص می‌شود که ابن خلدون این دو کلمه را در معنای فقهی و اصولی‌شان و نه در دلالت منطقی - فلسفی آنها استعمال کرده است.

الف - فرق میان علت و سبب در نزد علمای علم اصول عبارت است از:

- علت: وصفی است که شارع به حکم اضافه کرده که آن به منزله علامت و نشانه‌ای بر حکم می‌شود. نظیر: مست شدن علت تحریم خمر است. این وصف علت به معنای دقیق آن با لحاظ جنبه مصلحتی در آن - که قابل توجیه عقلی است - ادراک می‌شود. حکم در این زمان قابل توجیه عقلی است.

- ولی سبب همان وصف است نظیر علت با این تفاوت که عقل بشری مصلحت

موجود در آن را ادراک نمی‌کند؛ مانند روزه در ماه رمضان. اینکه چرا روزه به مشاهده هلال ماه رمضان منوط شده است بر ما پوشیده است. برخلاف ارتباط تحریم خمر به مستی که قابل توجیه عقلی است به اینکه مستی عقل را زایل می‌کند.

ب. ابن خلدون مفهوم علت و سبب را از حوزه فقهی / اصولی‌شان به حوزه طبیعت و عمران منتقل کرده است و از این رو «علت» عبارت است از اسباب ظاهری: «تنها عقل - از حیث علم - می‌تواند احاطه به سبب‌هایی - که دارای سرشت و طبیعت ظاهری‌اند - داشته باشد و آنها را در مدارک فهم خود بر اساس نظم و ترتیب خاصی قرار دهد.» (ج ۳، ص ۱۰۳۵) این اسباب عبارت از علل می‌باشند ولی اسباب به مفهومی که در قبل بیان گردید، «اسباب پنهان» بوده که به توسط عقل ادراک نمی‌شوند و یا حداقل می‌توان گفت که ادراک ترتیب و پیوستگی آنها بسیار مشکل است:

هنگامی که اسباب در ارتقاء از دایره ادراک و وجودها در می‌گذرند، به مرحله‌ای می‌رسند که فهم آنها از توان ادراک‌ها خارج می‌شود و در نتیجه خرد در صحرای اوهام گمراه و سرگردان گشته و باز می‌ایستد. (ج ۳، ص ۱۰۳۸)

از این رو می‌توان قائل به این امر گردید که دو واژه «اسباب و علل» - که به همراه هم استعمال شده‌اند - مترادف نبوده و یکی بر اسباب ظاهری (العلل) و دیگری بر اسباب پنهان (الاسباب) دلالت می‌کند.

ج. سبب و علت در نزد علماء علم اصول با حکمت در ارتباط است. حکمت حکم عبارت است از «انگیزه تشریع و غایتی که مراد بوده است.» ابن خلدون آنگاه که علت را با حکمت (توأمان) استعمال کرده، مرادش از سویی به علت شیء و از سوی دیگر به مقصود از آن (حکمت) است.

د. از کلماتی که با اصطلاحات یادشده به کار رفته است کلمه «شرط» بوده و مقصود از آن امری است که به شیء از حیث وجود یا عدم مرتبط می‌شود؛ و در نزد علمای علم اصول عبارت است از: «آنچه که شارع مکمل امر شرعی قرار داده است و امر شرعی بی‌وجود آن محقق نمی‌شود.» و آن مکمل یا مکمل سبب است و یا مکمل مسبب.

ابن خلدون این اصطلاحات را در معنای اعم با عنوان «المبادی» (= البدایات) استعمال کرده است. عقل بشری این مبادی ظاهره را با امتیاز ترتیب میان حوادث و پدیده‌ها درک می‌کند و از این رو، اگر به ایجاد چیزی از اشیاء توجه شود، به جهت ترتیب موجود میان

حوادث (م ۲۰) ناگزیر از فهم «سبب»، «علّت» یا «شرط» آن و به عبارت کلی‌تر «مبادی» (= بدایات) آن هستیم چرا که درک یکی بدون در نظر گرفتن دیگری امکان‌پذیر نیست. (ج ۳، ص ۹۷۶)

هـ «سبب طبیعی» یا «سبب وجودی» عبارتی است که ابن‌خلدون در مقابل سبب شرعی به کار برده است.

۴۰. عادة:

الف. عبارت است از هر عمل جسمی یا ذهنی که توسط تکرار در آدمی رسوخ می‌کند تا جایی که سرشت^۱ و مزاج او می‌شود. ابن‌خلدون انسان را «ساخته و فرزند عادات و مانوسات خود» می‌داند (ج ۲، ص ۴۱۹)

ب. عادة و مستقر العادة: کیفیتی است که خداوند بدان گونه حوادث را در هستی جاری می‌فرماید؛ و این همان معنای است که اشاعره برای سببیت قائل می‌باشند.

۴۱. عوارض ذاتية:

فارابی می‌گوید:^۲

عرض ذاتی عبارت از آنچه که موضوعش، ماهیت / یا جزئی از ماهیت بوده و یا آنکه به سبب ماهیت آن لازم آید که موضوعش دارای امری دربردارنده عرض مطلوب ماهیت باشد؛ و غیر ذاتی عبارت است از آنچه که موضوع آن در شأنی از شئون ماهیت قرار نمی‌گیرد و ماهیت آن باعث نمی‌شود تا برای موضوعش عرضی الزام شود.

این تعریف از نقطه نظر فلسفی این اصطلاح است.

ب. عوارض ذاتیه علوم، اصطلاحی است که آن را اهل منطق و علم اصول فراوان استعمال کرده‌اند و غزالی آن را چنین شرح داده است:

اعراض ذاتی هر علم از علوم آن خواصی است که در داخل موضوع آن علم و نه خارج

۱. طبیعة

۲. ابو نصر محمد بن محمد الفارابی. کتاب الحروف. تحقیق: محسن مهدی. (بیروت: دارالمشرق

از آن قرار می‌گیرند مانند مثلث و مربع در برخی اندازه‌ها و انحناء و مستقیم بودن در برخی دیگر از مقادیر و آنها اعراض ذاتی برای موضوع هندسه می‌باشند و مانند زوج و فرد برای عدد، / هم‌آهنگی و عدم آن - تناسب - در نغمات / و مانند بیماری و سلامتی در حیوان و ...^۱

اعراض ذاتی از غیر خود چنین تمییز داده می‌شوند:

اعراض ذاتی از اعراض غریب خارجی و متعلق به غیر خود فاصله می‌گیرند. به عنوان مثال در علوم به اعراض غیر خود^۲ توجهی نمی‌شود چنانچه در هندسه بحث نمی‌شود که خط مستقیم «بهتر» است زیرا «حسن» مسئله‌ای خارج از موضوع هندسه است. ...^۳

و از این رو در دیدگاه ابن خلدون، «اعراض ذاتیه» و نیز نظایر آن چون: «ما يعرض للعمران بطبيعته من الاحوال»، «ما يعرض له بمقتضي طبعه» به معنای قوانین، آن گونه که بسیاری از محققان بیان کرده‌اند، نیست. بلکه مراد ابن خلدون از آن؛ خصائص ملازم شیء و آنچه که ویژه آن (و نه غیرش) است می‌شود. پس می‌توان نتیجه گرفت که «عوارض ذاتیه عمران» در تعبیر امروزی شامل پدیده‌های اجتماعی در وسیع‌ترین معنای آن است.»

ج. ابن خلدون عوارض ذاتی را محدود به عمران نکرده و مثال‌های از آن را آورده است چون توحش، همزیستی، عصبیت‌ها و انواع برتری‌جویی‌های بشر بر یکدیگر و آنچه که از این عصبیت‌ها و برتری‌جویی‌ها ایجاد می‌شود نظیر ایجاد حکمرانی و دولت‌ها و مراتب و درجات آن؛ و آنچه بشر در پرتو کوشش و کار خویش به دست می‌آورد چون پیشه‌ها و معاش و دانش و هنرها و دیگر عادات و احوالی که در نتیجه طبیعت این اجتماع روی می‌دهد. (ج ۱، ص ۴۰۹)

۴۲. فساد:

فساد العمران، فساد الدولة، فساد العصبية.

ابن خلدون کلمه فساد را در این استعمالات به معنای فلسفی در مقابل (الکون) به کار برده است؛ و «کون» عبارت از حصول صورت در هیولی است و فساد به جدا شدن صورت

۱. غزالي. مقاصد الفلاسفة في المنطق و الحکمة الالهية و الحکمة الطبيعية، ص ۱۲۲ - ۱۲۳

۲. غریب

۳. همان منبع

از هیولی اطلاق می‌شود.^۱

- فساد عمران: به معنای جدا شدن صورت عمران از ماده‌اش است. یعنی جدا شدن دولت صورت عمران از عمران ماده عمران و اضمحلال آن. همچنین عمران به فساد ماده‌اش از میان می‌رود. امری که نتیجه شهرنشینی (الحضارة: م ۱۶) است.

- فساد عصبیت: عصبیت توسط خوش‌گذرانی و غوطه‌ور شدن در نعمات فاسد می‌شود و این امر ناشی از ظهور منافع شخصی میان ایشان (افرادی که دارای عصبیت بوده‌اند) و غلبه آن بر منافع مشترکی که اساس رابطه عصبیت بر آن استوار است.

۴۳. قبیله:

الف. بر اساس طبقه‌بندی دانشمندان نسب‌شناس عرب قدیم، تجمعات طایفه‌ای بر اساس بزرگی و کوچکی آن چنین است:

امّة، شعب، قبیله، اماره، بطن، فخذ، عشیره (یا عشیر) فصیلة. ابن‌خلدون از میان این اصطلاحات، غالباً «قبیله»، «عشیر» و «بطن» را استعمال کرده و گاه «امّة» و «جیل» (م ۱۴) را به معنای قبیله بزرگ به کار برده است.

ب. در عرف سه گروه از افراد به قبیله ضمیمه می‌شوند:

۱. دارندگان نسب خالص که شامل طبقه اشراف بوده و شأن و بزرگی ایشان بنا بر مراتب مختلف حسب (م ۱۵) در خانواده‌های خود، متفاوت است.
۲. موالی و کسانی که به قبیله‌ای به واسطه هم‌جواری، پیمان و یا اصطناع (م ۳۱) متصل و ضمیمه می‌شوند.
۳. بردگان خریداری‌شده و در تملک قبیله و خاندان‌ها که غالباً اسیران جنگ و غزوات را شامل می‌شود.

۴۴. کسب، رزق:

الف. ابن‌خلدون، منطبق با دیدگاه اهل سنت میان کسب و رزق تفاوت قائل شده است:

۱. رسائل اخوان الصفاء. ۴ مج (بیروت: دار صادر ۱۹۶۸) ج ۲، ص ۵۹

- الکسب: آنچه که با سعی و تلاش انسان به تملک او در می‌آید. چه از آن سود و فایده‌ای برد یا خیر.

- الرزق: ولی رزق چیزی است که انسان از آن نفع شخصی می‌برد. میراث شخصی میت، نسبت به او «کسب» (و نه رزق) تلقی می‌شود - چرا که دیگر بهره‌ای از آن نمی‌برد - و نسبت به وارثین او، آنگاه که از آن بهره‌مند شوند، «رزق» خواهد بود.

ب. فرق میان «ارزاق» و «اعطیات» جمع «عطیة» در اصطلاح مورخان و دولتمردان قدیم عبارت است از اینکه: «اعطیات» به دستمزدها و پاداش‌ها و «ارزاق» به آنچه که به سربازان علاوه بر دستمزد و حقوق ایشان از قبیل مواد غذایی چون روغن و گندم ... داده می‌شد^۱ دلالت می‌کند.

ج. ابن خلدون معتقد است که ارزش آنچه که انسان کسب می‌کند به سعی و تلاش وی بستگی دارد.

«کسب (محصول) ارزش کارهای بشری است.» (ج ۳، ص ۸۹۳).

۴۵. مبدأ:

الف. ابن خلدون این کلمه را به صورت مصدر میمی به معنای «بداية» استعمال کرده است یعنی «مباديء الدول = بدایتها» او از مورخین نقل می‌کند که ایشان «معترض آغاز و شروع (دولتها) نشده‌اند. (و لایتعرضون لبدایتها) ... و از این رو خواننده به سبب فقدان بحث در خصوص چگونگی احوال آغازین (مبادیء) دولتها همچنان پرسش‌کنان باقی می‌ماند ...» (ج ۱، ص ۳۵۴)

و گاهی این کلمه به معنای نخستین «اولیه» استعمال شده است:

پس کتابی در تاریخ تألیف کردم ... و آن را با علل و اسباب ظهور دولت و عمران‌های نخستین آغاز کردم. (ج ۱، ص ۳۵۵)

ب. مراد ابن خلدون از مبادی الدول یا «اولیة الدول» کیفیتی است که از طریق آن دولتها - بر پایه عصبیتی که به سوی غایت خود یعنی حکمرانی در جریان است - برپا می‌شود.

۱. حسین مؤنس فی: زیدان، تاریخ التمدن الاسلامی، ج ۴، ص ۷۴

۴۶. مجد:

مجد عبارت است از منبع بزرگی و بلندپایگی و ریاست بر طایفه و دودمان.
الف. «مجد دارای اصل و شالوده‌ای - یعنی عصبيت و دودمان - است که بر آن استوار است و حقیقت نیروی مزبور بدان تحقق می‌یابد و نیز دارای شاخه و فرعی - یعنی خصال نیکو - است که به سبب آن صورت می‌گیرد و کمال می‌یابد.» (ج ۲، ص ۴۴۴) «اگر پادشاهی و کشور داری (الملک) را غایت عصبيت بدانیم، بی‌تردید می‌بایست شاخه‌ها و موجباتی را که مکمل پادشاهی می‌باشند، غایت دیگر آن بدانیم که همان خصال نیکو و مجد است.» (ج ۲، ص ۴۴۵)
ب. الانفراد بالمجد:

بهره‌مندی فردی و انحصاری رییس و حاکم از فواید مادی و معنوی‌ای که عصبيت برای وی فراهم کرده است. دیگر مردمان آن عصبيت بهره‌ای در آن فواید ندارند به عبارت دیگر به استبداد (حاصله) از طریق سلطه و مال اطلاق می‌شود.

۴۷. مرتزقة:

جیره‌خواران، سربازان مزدور برای جنگ با کشوری غیر از کشور خودشان. به سربازان جنگجویی که در جهت دفاع از سلطان اجیر شده و غالباً فاقد عصبيت سلطان می‌باشند، اطلاق می‌شود؛ و گاه ایشان از بیگانگان غیرمسلمان - خصوصاً مسیحی‌های اسپانیا که توسط ملوک اندلس و شمال آفریقا آزاد شده‌اند - بوده‌اند که برخی از ایشان در زمرة محافظان مخصوص پادشاه به کار گرفته می‌شدند.

- مراد از سربازان (= الجند) در اصطلاح قدیم عبارت است از افراد لشکری^۱ که نام ایشان در کتاب (دیوان) حقوق و پاداش ثبت شده و دارای مقرری از قبیل پاداش و ارزاق بوده‌اند. به غیر از این سربازان، دیگر افراد لشکر شامل قبایل و عصبيت‌های می‌گردیدند که از «غنائم» بهره‌مند می‌شدند. فاقد مقرری پاداش و ارزاق بودند.

۴۸. مسائل:

«مسائل علم عبارتند از قضایایی خاص در هر علمی که شناخت علوم را در یکی از دو جنبه نفی و یا اثبات آن دنبال مینمایند.»^۱ و به بیان دیگر عبارت از یکی شدن «اعراض ذاتیه» (م ۴۱) با موضوعات آن است. امری که مطلوب هر علمی است. مسائل = نتایج = مطالب = آنچه در هر علمی مبرهن و واضح می‌شود. - مسائل علم عمران: قضایای است که پیرامون آن علم بحث کرده و اختصاص به اجتماع بشری دارد و از این‌رو شامل پدیده‌های اجتماعی - به طور عام - می‌شود.

۴۹. مصر:

جمع آن «امصار» است. شهرهای بزرگ و اغلب به پایتخت اطلاق می‌شود. جرجی زیدان^۲ از مقدسی نقل می‌کند که «... در معنای امصار اختلاف نظر موجود است و فقها معتقدند که: «المصر» عبارت است از هر بلد کامل و جامعی که حدود در آن برپا و حاکم و امیری در آن مستقر باشد.

المصر الكرسي: پایتخت و گاهی تنها واژه «الكرسي» استعمال شده است: و بالجملة هر دولتی که پایتخت^۳ خود را در شهری جدید برگزیند، به عمران پایتخت نخستین (قبلی) اختلال راه می‌یابد. (ج ۳، ص ۸۸۲)

۵۰. مطاولة:

حرب بالمطاولة: نبردی که به درازا کشیده و در دوره‌های زمانی استمرار می‌یابد؛ و آن سرکشی و طغیان دائمی‌ای است که توسط یکی از عصبیت‌ها علیه دولت موجود = مستقره برپاشده است؛ و آن در برابر «المناجزة» است که عبارت است از: کشمکشی که «یکبار» و نه به صورت مستمر روی داده و شکست به طرفی تحمیل شده است؛ و بنابراین پایان یافته است.

۱. الغزالي مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الالهية والحكمة الطبيعية، ص ۱۲۳

۲. زیدان، همان منبع، ج ۲، ص زیدان، همان منبع، ج ۲، ص ۱۷۱

۳. الكرسي

دولت مستجدة (م ۲۳ ج) از طریق جنگ و نزاع مستمر^۱ و نه جنگ محدود^۲ بر «دولت مستقره» سیطره می‌یابد. (ج ۲، ص ۷۰۳)

۵۱. معاش:

معاش: عبارت از طلب رزق (م ۴۱) و تلاش در راه تحصیل آن و بر وزن «مفعل» از ریشه «عیش» (اسم مکان) است. گویی که عیش - یا همان زندگانی انسان - جز در پرتو آن به دست نمی‌آید (اشاره به وجود معاش و انواع آن) و از این رو کلمه معاش را از طریق مبالغه در مفهوم طلب رزق به کار برده‌اند. (ج ۳، ص ۸۹۸)

معاش و ریاش:

«عیش» و زندگی (در سطح) «ضروری» و «حاجی» (م ۳۲) معاش بوده و مافوق آن دو یعنی «کمالی» (م ۳۲) ریاش (تمول و دارایی فراوان) نامیده می‌شود.

...پس درآمدها^۳ اگر به میزان ضرورت و نیاز باشد، «معاش» و اگر از اندازه ضرورت فزونی یابد «ریاش» نامیده می‌شود. (ج ۳، ص ۸۹۵)

(معاش نحل): نحل المعاش: عبارت از طرق کسب عیش است (ج ۳، ص ۸۹۸) فکر مبتنی بر معاش: عبارت از عقل تجربی یا عقل عملی در نظر فلاسفه است.

۵۲. ملك:

عبارت از سلطه و غلبه^۴ است. «و اما حکمرانی عبارت از غلبه و فرمان دادن از طریق قدرت و غلبه است.» (ج ۲، ص ۴۳۹)

الف. پادشاهی و حکمرانی زمانی تام و کامل است که دارنده آن پادشاه و حکمران «خود را از رعیت جدا کرده، اموال را گردآوری کرده، فرستادگان و نمایندگان را ارسال و از مرزهای سرزمینش دفاع می‌کند و نیرویی برتر از او موجود نیست.» (ج ۲، ص ۵۱۴) این

۱. مطاولة

۲. مناجزة

۳. مكاسب

۴. القهر

همان «الملك الاعظم» (فرمانروای بزرگ) است که تنها اختصاص به «خداوندان و سروران قبایل و عشایر و عصبیت‌ها و لشکرکشی‌ها و جنگ‌ها و سرزمین‌های پهناور و کشورهای گوناگون» (ج ۳، ص ۸۸۶) دارد.

- حکمرانی ناقص یا کوچک‌تر، مجرد خودکامگی یکی از والیان در ولایت خود و یا خودکامگی یکی از بزرگان پایتخت در فرمانروایی در هنگام سقوط دولت است.
ب. از جهت نوع سیاستی که پادشاه در تدبیر امور مملکت خود پیش می‌گیرد بر سه نوع است.

- ملک طبیعی: حکمرانی طبیعی عبارت است از سیاستی که عموم را به مقتضای تمایلات و شهوات سوق می‌دهد.

- ملک سیاسی: حکمرانی سیاسی عبارت است از سیاستی که عموم را بنا بر ملاحظات عقلی در جلب منافع دنیوی و دفع مضرات آن سوق می‌دهد.

- خلافت: خلافت عبارت است از سیاستی که عموم را بنا بر مقتضای شرع در مصالح اخروی و دنیوی‌شان سوق می‌دهد. (ج ۲، ص ۸۱۵)

۵۳. ملکه:

الف. (ملکه عبارت است از صفت راسخی که در نتیجه انجام دادن یک عمل و پیایی تکرار کردن آن حاصل می‌شود که در نتیجه صورت آن در نفس رسوخ می‌یابد...) (ج ۳، ص ۹۲۳)

- ملکه غیر از «فهم» و به یاد سپردن است: «ملکه تنها برای اهل علم و نوابغ در برخی فنون (و نه همه آنها) حاصل می‌شود این امر نشان‌دهنده آن است که «ملکه» غیر از فهم و وعی است»

- ملکه‌های که در انسان حاصل می‌شود، همگی جسمانی است خواه در بدن باشند یا در دماغ نظیر اندیشه و نیروهای دیگر مانند حساب کردن؛ و کلیه امور جسمانی، محسوس می‌باشند و از این‌رو، نیاز به تعلیم دارند. (ج ۳، ص ۹۸۵)

- عمل برآمده از ملکه از طریق تکرار و عادت در نفس رسوخ کرده تا جایی که در مرتبه طبع و طبیعت (م ۳۳) قرار می‌گیرد:

...انسان ساخته و فرزند عادات و مانوسات خود است نه فرزند طبیعت و مزاج خویش و

به هرچه در آداب و رسوم مختلف انس گیرد تا آنکه خوی و ملکه و عادت او شود، سرانجام همان چیز جانشین طبیعت و سرشت او می‌شود. (ج ۲، ص ۴۱۳)

ب. ابن خلدون (ملکه) را به معنای «تملک» نیز استعمال کرده است. که آن معنای لغوی‌اش است: {الملکة: الملك و التملك، يقال ما في ملکته شيء، (الصحاح)}.
و در غالب موارد مراد ابن خلدون از آن عبارت است از:
- حکمرانی. وی می‌نویسد:
... در بیشتر موارد انسان در سیطره فرمانروایی غیر خود است. ...^۱ (ج ۲، ص ۴۱۸)
یعنی تحت فرمان غیر خود است.
... چه آن فرمانروایی به رفق و عدالت باشد ... و یا با زور و جبر فرمان‌های خود را بر مردم تحمیل کند. ... (ج ۲، ص ۴۱۹)

- سوء الملکة: سوء حکمرانی: «... در اواخر دولت‌ها تجاوز و ستمگری و بدرفتاری به رعایا معمول می‌شود. ...» (ج ۲، ص ۷۰۹)

- حسن الملکة: نیکویی در حکمرانی: «و نیکوی و حسن در حکمرانی^۲ به رفق و خوش رفتاری با رعیت بازمی‌گردد.» (ج ۲، ص ۵۱۵)

۵۴. ملکة:

در اصطلاح ابن خلدون به معنای انتساب به «عالم ملائکه» است. (ج ۳، ص ۹۸۲)

۵۵. ملائکة: (عالم الملائکة)

عالم ملائکه. عالمی است که انسان بدان متصل بوده و در مرتبه‌ای فوق بشری و پایین‌تر از «ملا اعلی» قرار دارد.

۵۶. موالی:

الف. «موالی قبيلة» در اصطلاح ابن خلدون به کسانی اطلاق می‌شود که انتساب آنها به قبیله از طریق دارا بودن نسب صریح به یکدیگر نیست؛ و به آنها مصطنعون نیز گفته

۱. فمن الغالب ان يكون الانسان في ملکه غیره

۲. حسن الملکة

می‌شود. یعنی کسانی که به واسطه هم‌سوگندی^۱ و هم‌پیمانی^۲ و بدون وجود نسب قریبی میانشان به قبیله ضمیمه شده‌اند.

– فقها بین «مولى الرق» و «مولى الحلف» تفاوت قائل شده‌اند:

(مولى الرق) عبارت از برده و بنده‌ای است غیر آزاد که ارباب و صاحب وی، او را آزاد کرده و از آن رو که به منزله عضو از خانواده صاحب خود درمی‌آید؛ تبعات ناشی از آن مانند سرپرستی وی، بر او جاری می‌شود؛ اما در دومی (مولى الحلف) شخص در حقیقت آزاد است.^۳ که در پناه قبیله و یا فردی با جایگاه رفیع اجتماعی قرار گرفته و در برابر دشمنان ایشان با آنها هم‌پیمان می‌شود و از سنت‌ها و نظم موجود میانشان تبعیت می‌کند و در مقابل، آن قبیله و یا آن شخص یا خاندان نیز به حمایت و دفاع از او در مقابل دشمنان برمی‌خیزد:

...هرگاه ایشان (صاحبان و دارندگان عصیت) قومی را از غیر نسب و نژاد خویش برگزینند و پس از تربیت به خدمت گمارند و یا مالک بندگان و غلامانی شوند و (از این طریق بندگان با نسب ایشان پیوند یابند، ... در آن هنگام بندگان و تربیت‌یافتگان مزبور در عصیت قومی با ایشان شرکت خواهند جست و مانند دیگر گروه‌های دودمان ایشان به رسوم عادات قبیله آنان خواهند گرایید. ... (ج ۲، ص ۴۳۷)

ب. لفظ «مولى» علاوه بر «هم‌پیمان و هم‌عهد» و «برده»، به «ارباب» و «صاحب» و «آقا» نیز اطلاق می‌شود. شخصی که برده‌اش را آزاد می‌کند و یا آنکه دیگران به جهت برتری‌اش با او هم‌پیمان می‌شوند. «فصل (چهاردهم) در اینکه خانواده و بزرگی غلامان و بندگان (در معنای = الف) و هم‌پیمانی که خویشاوندی و نسب قریب ندارند، بسته به سروران و صاحبانشان (در معنای = ب) و نه انساب خودشان است.» (ج ۲، ص ۴۳۳)

۵۷. وجود:

ابن خلدون این کلمه را به معنای «واقعیت زندگی» به کار برده است:
(براهین وجودی = براهینی هستند که به امور واقع منسوب می‌شوند.
و مراد از واقع در این استعمال، واقعیت طبیعی و یا واقعیت اجتماعی است.

۱. حلف

۲. ولاء

۳. الرجل الحر

۵۸. وازع:

الف. سلطه‌ای که بازدارنده هوی و هوس فرد بوده و «غریزه دشمنی» نهفته در او را مهار می‌کند. وازع بر دو نوع است:

- وازع ذاتی: منبع آن به متقاعدشدن فرد از درون و تسلیم شدن در برابرش به محض ارادت و هدایت درونی به سویش به واسطه تربیت دینی و اخلاقی بازمی‌گردد.

- وازع بیگانه (اجنبی): عبارت از سلطه واجب بر شخص که از بیرون بر وی تحمیل می‌شود خواه از طریق تعلیم و یادگیری و یا عقاب و تنبیه باشد و یا از طریق غلبه و اجبار. فرمان‌ها و احکام سلطانی و تعلیمات عرفی مایه تباهی دلیری و سرسختی است زیرا وازع آن «بیگانه» و غیر ذاتی بوده درحالی که احکام شرعی - بدان علت که وازع‌شان ذاتی است، تباه‌کننده نمی‌باشند (ج ۲، ص ۴۲۱)

ب. وازع از دیدگاه ابن‌خلدون، معمولاً «حاکم» است «بدین سبب به جهت جلوگیری از هرج و مرج و خونریزی ناشی از طبع دشمنی موجود در آدمی که به انقراض نسل بشر منتهی می‌شود بشر به وازعی نیازمند است که او حاکم بر ایشان شود و چنین حاکمی به مقتضای طبیعت بشری همان پادشاهان قاهر و نیرومند است.» (ج ۲، ص ۵۱۳)

۵۹. وزیعة: (سهم، سهمیه)

جمع آن «وزائع» است و عبارت از مالیاتی است که بر مجموعه‌ای از اشخاص واجب شده و میانشان توزیع شده است.

جمع‌آوری مالیات در آغاز کار دولت، از لحاظ سهمیه اندک و از نظر مجموعه عوایدی که به دست می‌آید فراوان است. (ج ۲، ص ۶۶۷)

یعنی مقدار مالیات برای هر فردی اندک ولی مجموعه عواید حاصله از آن بسیار است و اگر سهمیه فوق از حد معقولی خارج شود؛ اکثر اهالی از انجام آن ناتوان خواهند شد، بنابراین عواید آن نیز اندک خواهد بود.

۶۰. وظیفه:

آنچه که انجام و ادای آن بر خود شخص لازم است.

هرچه از مالیات جمعی^۱ و مالیات شخصی^۲ بر رعیت کاسته شود، در انجام کار فعال و بانشاط می‌شوند.... (ج ۲، ص ۶۶۸)
و از این رو، الوزیعة: مالیات جمعی و الوظیفة: مالیات شخصی است.

۶۱. وقائع:

جمع واقعة. ابن خلدون گاهی آن را بر «وقائع» و گاه بر «واقعات» جمع بسته است. عبارت است از هر آنچه که در جامعه - از دگرگونی و پیشرفت - روی می‌دهد؛ و در این معنا در تقابل با حوادث تاریخی به معنای امروزی است. این واژه در موارد فراوانی با واژه «احوال» قرین شده است؛ و مراد از آن مراحل دگرگونی و پیشرفت است: مورخان «اسباب وقایع و مراحل دگرگونی و پیشرفت جوامع را لحاظ نکرده و آن را مراعات نکرده‌اند.» (ج ۱، ص ۳۵۱)
- و گاهی با واژه حوادث (م ۲۰) استعمال شده است: حوادث و وقایع. «حوادث» اعم از «وقایع» است زیرا شامل ذوات و افعال می‌شود ولی وقایع به طور خاص به معنای افعال و پیوندها و ارتباطات اجتماعی است.

۱. وزائع

۲. وظایف

فصل سوم

منطق علم عمران ابن خلدون

دکتر علی الوردی

توضیح:

فصل حاضر ترجمه سه فصل از کتاب^۱ «منطق ابن خلدون فی ضوء حضاراته و شخصيته» اثر علی الوردی است. علی الوردی معتقد است ابن خلدون منطق ارسطویی را به چالش کشیده است. در فصل بعد نقد دکتر محمدعابد الجابری در رد نظریه الوردی آورده می‌شود. این دو دیدگاه تقابل دو دسته از محققان ابن خلدون‌شناس را نشان می‌دهد. دسته‌ای که همچون علی الوردی ابن خلدون را با علم روز مغرب‌زمین مورد بررسی قرار می‌دهند و دسته‌ای دیگر که همچون محمدعابد الجابری می‌کوشند تا ابن خلدون را در قالب علوم روزگارش ارزیابی کنند. همچنانکه در فصل دوم کتاب حاضر در ضمن فرهنگ اصطلاحات علم عمران مشهود است. فهم چنین اختلاف‌نظرهایی که موارد و مثال‌های آن در میان ابن خلدون‌شناسان کم نیست، بسیار آموزنده است. (مترجم)

پژوهشگران در تعیین زمان ترجمه منطق ارسطویی و ورود آن به عالم اسلام اختلاف‌نظر دارند. برخی آن را در دوران اموی و برخی دیگر آن را در ابتدای دوران

۱. مشخصات کتاب الوردی چنین است:

علي الوردی: ۱۹۹۴. منطق ابن خلدون في ضوء حضاراته و شخصيته. لندن (ط ۲) دار کوفان، ص ۴۹ - ۸۷.

عباسیان می‌دانند. در هر حال منطق ارسطویی تأثیر عمیقی بر فرهنگ اسلامی داشته و مسلمانان را به دو گروه مخالف باهم تقسیم کرده است؛ دسته‌ای آن را با شور و تعصب برگزیدند و حتی به صورت مکمل قرآن در آوردند، همین امر موجب شد تا دسته‌ای دیگر، با انتقاد از این عمل، به مقابله با آن برخاستند و آن را مرادف بی‌دینی قلمداد کردند، چنانکه شعار ایشان چنین بود: «هر کس به منطق ارسطویی روی آورد، از دین خارج است.» (منطقی زندقی است).

مراد ما در این نوشتار بیان جزئیات جدل بین دو گروه منطق‌دانان و مخالفان آن در اسلام نیست و البته بیان آن در این مجال اندک بسیار دشوار است. در اینجا تنها اکتفا به بیان نکاتی می‌کنیم که به شکلی مستقیم به موضوع ما یعنی دیدگاه ابن خلدون در قبال منطق ارسطویی مربوطند.

لازم به ذکر است که نقد منتقدان مسلمان از منطق ارسطویی در برخی از وجوه، از نقد منتقدان معاصر متفاوت است. فلاسفه معاصر، به جهت فراخوانی به منطق نوین که منطق علوم تجربی و مطالعات عینی است، از منطق ارسطویی انتقاد می‌کردند؛ اما مسلمانان منتقد، غالباً از منطق ارسطویی به خاطر حفظ عقیده دینی و دفاع از سلامت آن در نفوس انتقاد کرده‌اند. از بین ایشان تنها می‌توان ابن خلدون را استثنا کرد. او با نقد منطق درصدد بیان ناتوانی آن از فهم حیات اجتماعی (واقعیت موجود) بود و در این زمینه شباهتی بسیار جالب‌توجه به فلاسفه معاصر دارد.

ابن خلدون چنانکه خواهیم دید، از نقدهای اندیشمندان پیش از خود بر منطق ارسطویی بسیار استفاده کرده است و آن را با انجام جرح و تعدیلاتی، هماهنگ با اندیشه واقع‌گرایانه اجتماعی‌اش ارتقا داده است. به نظر من، تأثیرگذارترین منتقدان منطق ارسطویی بر تفکر ابن خلدون، غزالی و ابن تیمیه بوده‌اند. آنها در واقع بزرگ‌ترین منتقدان منطق ارسطویی در سده‌های وسطی، چه در اروپا و یا غیر آن در سرزمین‌های اسلامی هستند. آنها اگر چه منطق را صرفاً بنا بر هدف دینی خود نقد کردند، اما از برخی ابعاد، دیدگاه‌هایی را مطرح کردند که کم‌اهمیت‌تر از نظرات فلاسفه معاصر نیست.

اما پیش از بررسی دیدگاه غزالی و ابن تیمیه بهتر دیدم که به شکاکانی که در نقد منطق، بر آن دو مقدم بوده‌اند و نیز نظریه جاحظ اشاره کوتاهی کنم.

نظر شکاکان:

شکاکان گروه شگفتی در جهان اسلام بودند. نقش ایشان در اندیشه و تمدن تا حد زیادی شبیه نقش سوفسطایی‌ها در تمدن یونانی بود. آنها کتاب‌های بسیاری در خصوص افکار خویش نگاشتند که از میان‌رفته و سوزانده شده‌اند. از میان آنها تنها کتاب‌هایی از منتقدانشان، که شامل عباراتی ناقص و تحریف‌شده از اندیشه‌هایشان است، باقی مانده است. از نام و شخصیت‌های برجسته ایشان به صورتی یقینی اطلاعی در دست نیست و گویا که در بین آنان، صالح بن عبدالقدوس زندیق معروف و ابن‌راوندی، که علمای بغداد نکات ناپسندی از او در زمینه حکمت خالق روایت کرده‌اند، و محمد ابن زکریای رازی پزشک مشهور، قرار داشته باشند.

شکاکان به وجه عام، جدل منطقی را که بر اذهان متکلمان زمانشان سیطره یافته بود، بی‌ارزش شمردند و آن را سلاحی در دست فرقه‌های رقیب هم یافتند که نه حق را اثبات می‌کرد و نه انسان را به یقین راهبر می‌شد. آنها در این زمینه می‌گفتند که «هر چه از طریق جدل اثبات می‌شود، از طریق جدل هم نقض می‌شود.» به احتمال بسیار، غزالی از اندیشه‌های آنان مطلع بوده و سلباً از آنها استفاده کرده باشد.

شکاکان می‌گفتند که ما ادیان، عقاید و سخنانی را یافتیم که در آن هر طایفه‌ای ادعا می‌کند که اعتقاد وی از ابتدا موجود است. هر یک با دیگری مناظره می‌کند و دودستگی پیش می‌آید و چه بسا گاهی این و گاهی دیگری، بنا بر قدرت جدل و نیروی بیان‌شان، پیروز شوند، همانند دو جنگجویی که پیروزی در میان آنها دست‌به‌دست می‌شود و صحیح آن است که هیچ‌قولی که بتواند غالب شود، وجود ندارد. این در حالی است که مردمان عادی در چنین مسایلی دچار اختلاف نمی‌شوند، همچنان که در امور مبتنی بر حواس و بدیهیات عقلی و نیز حساب و در هر آنچه که مبتنی بر برهانی آشکار است، اختلاف نمی‌کنند. ... و محال است که حق بر مردمان آشکار شود و بدون معنا با آن مخالفت کنند و بی‌دلیل راضی به هلاکت در دنیا و آخرت شوند. پس اگر امری باطل باشد، لازم است که هر طایفه‌ای به تحقیق در ریشه‌های فکری خود و در آنچه که می‌پندارد که حق است ولی فاقد ثبات و یقین لازم است، بپردازد.

و گروه بسیاری را مشاهده می‌کنیم که به دنبال علم فلسفه هستند و با تبحر در آن، نفوس خود را به شناخت بر حقیقت و جدا شدن از عامه متمایز ساخته‌اند.

و نیز دیگرانی را می‌یابیم که بامهارت در علم کلام، در آن به اوج رسیده‌اند. آنان به علم کلام که آن را در خود راسخ کرده‌اند، فخر می‌فروشند و گمان می‌برند که تنها فرقه‌ای هستند که حق و باطل را از طریق حجت‌ها نمایان کرده‌اند. سپس همگی‌شان، چه فلاسفه و متکلمان، در اختلافاتی نظیر اختلافات عامه و جاهلان و بلکه با دامنه‌ای به مراتب بیش‌تر از آنان غوطه‌ور شدند. ... پس اگر در این برهان‌ها حقیقتی بود، آنها به چنین اختلافی، در طول زمان و گذر دوران دچار نمی‌شدند. فیلسوف و یا متکلم را می‌یابیم که به سخنی اعتقاد دارد و با مخالف آن به عداوت بر می‌خیزد و حیات خود را در آن صرف می‌کند. سپس با نظری رقیب مواجه می‌شود. و او به مصاف آن می‌رود و در مناظره به فاسد کردن آن و ابطال آن می‌کوشد. ... اینها همگی دلالت بر فساد ادله و نظایر آن دارد.^۱

نظر جاحظ:

پیش‌تر با اشاره به جاحظ گفته شد که او علاقمند به استفاده از قیاس منطقی در امری و نقیض آن بود. او از معتزله بود و به‌طور کلی پیروان معتزله بیشترین استفاده از منطق را می‌کردند و بدان ایمان داشتند. اما لازم به ذکر است که جاحظ مقلد کامل معتزله نبود. او از برترین نوآوران عقل‌گرا و با زمینه فرهنگی وسیعی بود که در برخی از دیدگاه‌ها با معتزله مخالف می‌کرد.

جاحظ دارای نظریه‌ای است که در آن با معتزله مخالفت کرده است^۲ و در منطق اهمیت بسیاری دارد. مایه تأسف است که جزئیات آن، آن‌گونه که جاحظ بیان کرده است، به دست ما نرسیده است و همانند بسیاری از کتاب‌های او مفقود شده و از میان رفته است. آنچه از او موجود است عمدتاً در آثار نقادان او و آثار شرح‌حال نویسان دیده می‌شود.

به طور خلاصه باید گفت که نظریه او در تناقض با گرایش عقلانی مبتنی بر مبادی منطق قدیم بود. از باقی‌مانده آثار وی معلوم می‌شود که جاحظ معتقد بود عقل بشری به شکلی صحیح و تمام‌وکمال قادر به دیدن حقایق خارجی نیست. عقل دارای عرصه و

۱. احمد امین، ضحی الاسلام، (القاهرة)، ص ۳۴۹ - ۳۵۰.

۲. شفیق جبری، الجاحظ - معلم العقل و الأدب، (دارالمعارف بمصر)، ص ۱۷۱.

مجال مشخصی است که نمی‌تواند از آن فراتر رود. مثال آن مانند چشم است. شما می‌توانید به دنیا نگاه کنید، اما نمی‌توانید همهٔ اشیاء موجود در آن را ببینید. زیرا چشم به وسیلهٔ موانع بسیار و نیز اندازه‌ای از مسافت محدود می‌شود. در این هنگام انسان نمی‌تواند آنچه را که انسانی دیگر می‌بیند، ببیند، مگر آنکه در جایگاه او قرار گیرد. و این شأن عقل است. از این رو، ظلم است که از مردم بخواهیم تا در مسایل به صورت یکسان حکم کنند. عرصهٔ عقول مختلف است و ضرورتاً گریزی از بیان احکام مختلف نیست. جاحظ با این سخن معتزلی‌ها موافق بود که انسان قادر بر توجیه ارادهٔ خود بنا بر آنچه می‌خواهد، است؛ اما در نظر جاحظ این نیرومندی به معنای توانایی انسان به تفکر به هر شکلی که بخواهد نیست. برای مثال، انسان می‌تواند چشم خود را باز کند و یا ببندد، ولی باین وجود قادر به دیدن چیزی فراتر از نیروی بینایی‌اش نیست و نمی‌توان به فرد نابینایی تمایز رنگ قرمز از سیاه را فهماند. این امر در اندیشهٔ انسان نیز موجود است. او می‌تواند دربارهٔ اشیاء بیندیشد، اما قادر به اندیشه در اموری که خارج از چهارچوب تفکرش است، و یا در اموری که خارج از توان و ظرفیت عقلش است، نیست.

نظریهٔ جاحظ بسیار جالب توجه است و تا اندازهٔ زیادی به نظر جامعه‌شناسان معاصر در زمینهٔ «شناخت اجتماعی» نزدیک است. اگر همهٔ جزئیات نظریهٔ او به ما می‌رسید، چه بسا دستاورد مطالعاتی جاحظ را^۱ بسیار فراتر از ابن خلدون می‌یافتیم. ظاهر این است که این نظریه به مذاق فقها و تنگ‌نظران خوش نیامد و آنان تلاش برای از میان بردن و محو آن کردند. چه بسا از دلایلی که منجر به اعتراض فقها بر نظریهٔ او شد، دیدگاه او دربارهٔ بسیاری از کافرانی بود که مسئول کفر خود نبودند و در نتیجه این اعتقاد بود که آنان مورد عقاب خداوند واقع نخواهند شد. مثلاً نمی‌توان کافر بی‌سواد را ملامت کرد که در روستایی دورافتاده زندگی کرده و چیزی غیر از عقاید رایج در محیط پیرامونش به گوش او نرسیده و از این رو، قادر به تفکر در ورای آن عقیده نبوده است و او عقاب نخواهد شد زیرا خداوند چیزی از انسان جز در حدود توانایی او نخواسته است. در اندیشهٔ جاحظ تنها

۱. به نظر می‌رسد که تمدن اسلامی بسیاری از مطالعات اجتماعی برجسته را انجام داده است ولی مایه تأسف است که دلایل متعددی بیشتر آنها ازمیان رفته و یا سوزانده شده‌اند. و اگر تألیفات اسلامی همگی پیدا شوند چه بسا در آن دیدگاه‌هایی از برخی جهات برجسته‌تر از دیدگاه ابن خلدون بیابیم.

آن دسته از کُفاری عقاب می‌شوند که حق را ادراک کرده‌اند و به سبب جاه و ریاست دینی و یا مانند آن بدان ایمان نیاورده‌اند.^۱

نظریه جاحظ تأثیر جالب توجهی در اندیشه غزالی داشت. مشاهده می‌کنیم که غزالی در آثار خود گاه اندیشه او را نقد و گاه تأیید می‌کند. برای مثال، غزالی می‌گوید که سخن جاحظ از نظر عقلی محال نیست و اگر در شرع وارد باشد، جایز خواهد بود.^۲ از اینجا دانسته می‌شود که غزالی نظر جاحظ را معقول می‌داند اما به جهت آنکه شرع در آن وارد نشده، از بیان آن احتراز کرده است. محتمل است که غزالی به شکلی ناخودآگاه، یعنی بدون آنکه خود بداند، متأثر از این نظریه باشد و آن اندوخته‌ای است که در ضمیر عقلش تأثیرگذار بوده و در نهایت منجر به نقد مهم عقل و منطق شد.

نقد غزالی:

شناساندن غزالی در تنها چند سطر کار ساده‌ای نیست. او انسانی عقل‌گرا و بی‌همتا بود که نظیری چون او در نسل‌های بعدیش بسیار نادر است. او شخصیت شگفتی داشت که تفاوت بارزی با شخصیت دیگر فقها و فلاسفه دارد. قاضی ابن عربی می‌گوید: من غزالی را در بیابان دیدم درحالی که در دستش عصایی بود و لباسی وصله‌دار پوشیده بود و کوزه‌ای بر کتف داشت. و او را پیش‌تر در بغداد دیده بودم که در حوزه درسش چهارصد تن از بزرگان علمی شرکت کرده و از او علم را می‌آموختند. پس به او نزدیک شدم و سلام کردم و گفتم که‌ای پیشوا آیا تدریس علم در بغداد نیکوتر از این نیست، غزالی نگاهی تند به ابن عربی کرد و سخنانی از کلمات صوفیه و ابیات شعری را بیان داشت و از آن جمله گفت:

غزلت لهم غزلاً دقيماً فلم أجد لغزلي نساكاً فكسرت مغزلي^۳

(برای آنان نخ ظریفی رشته‌ام ولی چون برای نخ بافنده‌ای نیافتم، دستگاه ریسندگی خود را شکستم.)

غزالی می‌گوید که برای نخ ظریفش بافنده‌ای نیافته است و از این‌رو دستگاه ریسندگی

۱. احمد امین، ضحی الاسلام (القاهرة ۱۹۴۳)، ج ۳، ص ۱۳۴.

۲. همان منبع، ج ۳، ص ۱۳۴.

۳. ابوبکر بن العربي، العواصم من القواصم (القاهرة ۱۳۷۱ هـ.ق)، ص ۲۱.

خود را شکسته است. این دلالت بر میزان رنجی دارد که غزالی به خاطر جمود فکری حاکم بر اذهان معاصران خود احساس می‌کرد. در واقع، غزالی در زندگی خود با کسانی مواجه شد که وی را لعن کردند و مورد انتقاد شدید قرار دادند. دشمنانش وی را به خروج از دین متهم می‌کردند، چرا که وی نظریات جدیدی را ابراز کرده بود.^۱ شأن او همانند دیگر نوآرانی است که در زمان حیات خود با برخورد تند معاصرینشان که اندیشه‌هایشان را نامأنوس می‌یابند، مواجه می‌شوند.

تأثیر کار غزالی در اندیشه اسلامی بسیار بزرگ و بی‌نظیر است. از زمره این تأثیرگذاری‌ها، جلب نظر مسلمانان به اهمیت منطق و ضرورت مطالعه آن بود. این کار از سوی غزالی نقطه عطفی در موضع مسلمانان در قبال منطق ارسطویی به وجود آورد که منطق ارسطویی را تحریم و بدان اهانت می‌کردند. تأثیر غزالی موجب شد تا ایشان آن را در علوم مختلف خود بکار بگیرند. و حتی برخی از ایشان آموزش منطق را بر مسلمانان واجب کفایی دانستند.^۲

از سخنان معروف غزالی این است که کسی که به منطق احاطه نداشته باشد، هیچ اطمینانی به علوم او نیست. در دیدگاه غزالی، منطق در همه علوم نظری، چه عقلی و یا فقهی دارای فایده است. و فایده آن این است که انسان با رها شدن از حاکم حس و حاکم هوی، به حاکم عقل تمسک می‌کند و به درجات سعادت می‌رسد.^۳

ملاحظه می‌شود که غزالی در بسیاری از موارد، منطق را با اسامی دیگری مانند محک، معیار، میزان نامیده است. برخی علت آن را به جهت احتراز از خشم فقه‌های معارضش دانسته‌اند.^۴ به نظر من منظور غزالی از این نام‌گذاری چیزی دیگر بوده است. او گاهی منطق را با این اسامی نامیده است تا اشاره کند که منطق ابزاری با کاربرد معینی است. به عبارت دیگر، منطق مانند ترازویی است که اشیاء معینی بدان وزن می‌شوند و ممکن نیست که بتوان آن را در وزن اشیاء دیگر بکار برد.^۵

۱. ابوحامد الغزالی، فیصل التفرقة بین الاسلام و الزندقة (القاهرة ۱۹۶۱)، ص ۱۰۷.

۲. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري المسلمين، (القاهرة ۱۹۴۸)، ص ۱۳۰ - ۱۴۰.

۳. ابو حامد الغزالي، معيار العلم، (القاهرة ۱۳۴۶ هـ ق)، ص ۲۷ - ۳۵.

۴. علي سامي النشار، همان منبع، ص ۱۴۱.

۵. ابو حامد الغزالي، فیصل التفرقة، ص ۱۸۸.

غزالی بر این باور بود که می‌توان منطق را در علومی بکار برد که مشتمل بر کلیات عامه‌ای است که پیش از آن ناظرین آن بر صحت آن متفق بوده‌اند. زیرا از این طریق می‌توانند جزئیات را از آن کلیات استخراج کنند. اینجا غزالی می‌گوید که «باید برای برهان در بین ایشان، قانونی موجود باشد که همگان بدان معترف باشند. اما اگر ایشان در ترازو اتفاق نظر نداشته باشند، ممکن نیست که اختلاف بین ایشان با وزن رفع شود.»

غزالی در اینجا از فلاسفه و منطق‌دانان پیش از خود که به شکلی مطلق، به منطق و به‌درستی کاربرد آن در همه حوزه‌ها ایمان داشتند، فاصله می‌گیرد. در نظر غزالی، برهان منطقی ناتوان از این است که انسان را در قضایای الهی و روحی به یقین برساند و این‌گونه قضایا عمیق‌تر و بزرگ‌تر از چیزی است که توسط عقل محدود ما ادراک شود؛ چرا که در بیرون از چهارچوب برهان منطقی و نظر عقلی قرار دارند.

غزالی به متکلمان فهماند که باید به اقامه عقایدشان بر اساس عقل و منطق بپردازند. در نگاه او لازم است که ایمان دینی بر پایه آنچه وحی نازل کرده و یا کشف صوفیانه قرار گیرد تا بدان اطمینان حاصل شود و به شکلی جازم و غیرقابل تردید، تصدیق شود. به باور او، هر اندازه که ایمان از قیاس‌های منطقی و براهین آن دورتر شود، در نفس قوی‌تر و به راستی و درستی نزدیک‌تر است.

غزالی می‌گوید علوم عقلیه به علوم دنیوی و اخروی تقسیم می‌شوند. علوم دنیوی مانند علم پزشکی، حساب، هندسه و نجوم و سایر حرفه‌ها و پیشه‌هاست و علوم اخروی مانند علم به احوال قلب و آفات اعمال و خداشناسی و شناخت صفات و افعال خداوند تعالی است. از دید غزالی، آن دو علم باهم متباین هستند. یعنی توجه و عمیق‌شدن در یکی، بازدارنده از بصیرت در دیگری است. ... لذا می‌بینی که اشخاص زبردست در امور دنیا و در علم طب و حساب و هندسه و فلسفه، در بیشتر علوم اخروی ناآگاه هستند. زیرا نیروی عقل غالباً همزمان به دو امر فوق نمی‌پردازد. پس یکی از آنها مانع از کمال دیگری است. ...^۱

غزالی معتقد است که عقل منطقی از نظر استنتاج در برترین مرتبه و صحیح‌تر از حس است؛ اما درعین حال در پایین‌ترین مرتبه از لحاظ کشف صوفیانه است. غزالی از سخنان

۱. سلیمان دنیا، الحقیقة فی نظر الغزالی، ص ۲۰۶ - ۲۰۷.

فلاسفه این سخن را اقتباس کرده است که «شناخت بر پایه حس در معرض خطا و اشتباه است.» و به نسبت شناخت عقلی، شناخت حسی قابل اعتماد و اطمینان نیست.^۱ برای مثال، کواکب، بسیار کوچک دیده می‌شوند، اما دلایل هندسی دلالت دارند که آنها بسیار بزرگ‌تر از زمین هستند. یا با نگاه به سایه، آن را ساکن می‌بینیم در حالی که عقل نشان می‌دهد که سایه متحرک است. و آن را از تغییر ساعت به ساعت مکان سایه استنتاج می‌کند. این بدان معناست که عقل حس را تکذیب می‌کند و آگاهی‌دهنده ما در این هنگام شاید نیرویی ورای عقل باشد که آن را همانند حس تکذیب می‌کند. غزالی می‌گوید: گویی محسوسات می‌گویند که به چه وسیله‌ای باور می‌کنید که اطمینان‌تان به عقلیات مانند اطمینان‌تان به محسوسات باشد. شما به من اطمینان داشتید ولی وقتی حاکم عقل آمد مرا تکذیب کردید و اگر حاکم عقل نبود، به تصدیق من ادامه می‌دادید. پس شاید در ورای ادراک عقل، حاکمی دیگر هست که با تجلی‌اش عقل را در حکمش تکذیب می‌کند. همچنان که حکم عقلی تجلی می‌کرد و حکم حسی را تکذیب می‌کند.^۲

غزالی با این تحلیل یقین دارد که ادراک بالاتری در ورای عقل موجود است که در وحی انبیا و کشف متصوفه نمایان می‌شود. لازمه آن عقاید دینی است. چه موافق غزالی باشیم و یا خیر، در هر حال نمی‌توانیم منکر آن شویم که تحلیل او از قدرت و نوآوری بهره می‌برد. او معتقد به وجود حقایقی در هستی است که عقول ما قادر به ادراکشان نیست. از این رو، مبدأ عقلانیت حاکم بر اذهان فلاسفه و منطق‌دانان پیشین را به تفصیل تشریح می‌کند و شاید مبالغه نباشد اگر بگوییم که غزالی در این نقد شبیه کانت فیلسوف آلمانی است که تقریباً هفت سده پس از او ظاهر شد.

غزالی تنها به نقد مبدأ عقلانیت بسنده نکرده است، بلکه به نظر ما به نقد مبدأ سببیت هم پرداخته است. او در این زمینه به هیوم فیلسوف انگلیسی می‌ماند که پیش از کانت می‌زیست. خلاصه دیدگاه غزالی در باب مبدأ سببیت این است که ما تعاقب حوادث را یکی پس از دیگری مشاهده می‌کنیم و اولی را سبب و دومی را نتیجه می‌نامیم. این امر

۱. احمد بن مسکویه، تهذیب الاخلاق، (بیروت ۱۹۶۱) ص ۱۰ - ۱۱.

۲. ابو حامد الغزالی، المنقذ من الضلال (تحقیق و تقدیم جمیل صلیبا و کامل عیاد)، (دمشق ۱۹۶۰) ص ۲۳.

مجرد عادت عقلی ماست که بدان خو گرفته‌ایم. این عادت را نمی‌توان با این بیان که بین آنها روابطی ضروری بین دو حادثه متعاقب باهم موجود است، مستدل کرد. این ارتباط دائماً رخ می‌دهد. رخداد آتش‌سوزی و به دنبال آن سرایت آتش به سایر مناطق، بدان معنا نیست که سرایت آتش در ایجاد آتش‌سوزی نقش‌آفرین بوده است. سرایت آتش‌سوزی پس از شعله‌ور شدن آتش روی داده و این تعاقب به امر خداوند جریان دارد و گاه به خواست الهی جریان نمی‌یابد.^۱

و غزالی بیان داشت که انکار سببیت به این شکل منجر به وقوع محالات ناپسندی همچون جواز تبدیل کتاب به موجودی زنده و یا تبدیل قطره آبی به درخت میوه می‌شود. اما می‌گویید که خداوند تعالی برای ما علمی آفرید که این ممکنات را انجام نمی‌دهد. و ادعا نمی‌کنیم که این امور واجب باشند. بلکه آنها ممکن است باشند و یا آنکه نباشند. استمرار عادت یکی پس از دیگری در اذهان ما رسوخ کرده است و این بر اساس عادتی پیشینی است که با رسوخ در ما، از آن قابل تفکیک نیست. خداوند از جو، گندم به وجود نمی‌آورد و از دانه گلابی، سیب نمی‌آفریند. اما کسی که شگفتی‌های علوم را بررسی کرده باشد، هیچ‌گاه قدرت خداوند را دور از معجزات منقول از پیامبران نمی‌داند.^۲

لازم به ذکر است که غزالی در صدد انکار ضرورت عقلی در مبدأ سببیت است تا مجالی برای پذیرش خوارق پیامبران نشان دهد. و این‌رشد که مدت‌ها پس از او ظهور کرد، به رد آن پرداخت و بیان داشت که ما نیازمند از میان برداشتن مبدأ سببیت به جهت تصدیق معجزات انبیاء نیستیم. پس معجزاتی که وجود آن صحیح باشد عقلاً از امور محال نمی‌باشند، بلکه آنها از باب وضع شرایع موافق با حق و در سعادت همه انسان‌ها سودمندند. چنانکه معجزه قرآن چنین است.^۳

شگفت است که غزالی اعتقاد دارد که انبیاء تنها کسانی نیستند که اعمال خارق عادت را انجام می‌دهند، بلکه اولیاء و ساحران نیز آن را انجام می‌دهند. در صورتی که پیامبری آن را انجام دهد، آن معجزه است و اگر به‌دست یکی از اولیاء انجام پذیرد، آن کرامت است و

۱. همان منبع، ص ۱۲ - ۱۶.

۲. ابو حامد الغزالی، تهافت الفلاسفه، (القاهرة ۱۹۴۷) ص ۲۲۶ - ۲۴۱.

۳. جمیل صلیبا و کامل عیاد، (مقدمة المنقذ في الضلال) ص ۱۵.

اگر به دست ساحران انجام شود، آن سحر است. آنها همگی از یک نوع واحدند. زیرا مخالف مبدأ سببیت بوده‌اند. غزالی قائل به تفاوت بین نبی و ولی است. بر این اساس که پیامبران مردم را به تحدی فرامی‌خواندند تا عمل خارق فوق را بیاورند. اما ولی چنین نمی‌کند. اما تفاوت بین نبی و ولی و ساحر در راستی و درستی سیرت است. اگر کسی که دارای عمل خارق باشد با سیرت فاضله و محامد اخلاق همراه باشد، او نبی و یا ولی است. اما اگر شخصی فاسد باشد و عمل خارق خود را در راه شر بکار گیرد، پس او ساحری بد طینت است.^۱

ابن تیمیه و منطق:

ابن تیمیه از بزرگان فلسفه در اسلام است و به نظرم از جنبه نیروی ابداع فکری و خصوصاً از نظرگاه منطقی، از غزالی پیروی کرده است، ولی از زاویه دیگر با غزالی تفاوت دارد. دیدیم که غزالی در اواخر زندگی‌اش از مردم ناامید و زندگی را با گوشه‌نشینی می‌گذرانید و برای نخ ممتاز خود دوکی را نمی‌یافت که آن را به نظم درآورد. اما ابن تیمیه نه مأیوس و نه گوشه‌نشین شد؛ بلکه او با مردم در زندگی‌شان مشارکت داشت و حتی چون جنگجویی جان‌برکف، می‌جنگید. تا آنجا که یک بار سپاهیان عرب را در نبرد با مغولان در نزدیکی دمشق در سال ۷۰۲ همراهی کرد. ایمان و حماسه او در کارزار از عوامل پیروزی ایشان بر مغولان بود. نیز ابن تیمیه از مقابله با ظلم و زندان باکی نداشت و در بیان نظر خود شهادت و صراحت به خرج می‌داد. چنانکه سرانجام نیز در زندان از دنیا رفت.^۲ نقد منطق به‌توسط ابن تیمیه بسیار برجسته است. او تنها بر نقض مبدأ عقلانیت و سببیت (نظیر غزالی) اکتفا نکرده است. و به نقض اصلی که استنباط منطقی و قیاس بر آن استوار است مبادرت کرد. در این زمینه شباهتی میان او با فرانسیس بیکن و جان استوارت میل دیده می‌شود.

در این زمینه، مهم‌ترین کار ابن تیمیه شک کردن در صحت کلیات عقلی عامی بود که منطق‌دانان مقدمات قیاس‌های منطقی خود را بر آن اساس قرار داده بودند و براهین خود را

۱. سلیمان دنیا، الحقيقة في نظر الغزالي، ص ۵۱۷.

۲. محمد ابو زهرة، ابن تیمیه (القاهرة)، ص ۴۲ - ۹۲.

بدون روا دانستن ایرادی مطمئن می‌دانستند. کلیات فوق در نظر ابن تیمیه، نه اموری ضروری و نه اموری بدیهی بودند؛ ضمن آنکه وجود خارجی هم نداشتند. از این دیدگاه، سزاوارتر آنکه آنها اموری نسبی فرض شوند که مردمان در برآورد آن اختلاف نظر دارند. پس آنچه که در میان برخی از مردم بدیهی است، در میان برخی دیگر غیر بدیهی است. ابن تیمیه در این زمینه می‌گوید: «تفاوت‌های انسان‌ها در نیروهای ذهنی خود بسیار بیشتر از تفاوت‌های ایشان در نیروهای جسمی‌شان است.»^۱

ابن تیمیه معتقد است که کلیات عقلی گاهی بدیهی است مانند علوم ریاضیات، کلیاتی معتمد بر آن، مانند علم هندسه بدیهی است و مردم متفقاً در هر زمان و مکانی بر آن یقین دارند. اما در علوم دیگر مانند علم طب، مسئله چنین نیست. کلیات در این علم از تجارب شخصی افراد بشر حاصل شده و سپس این تجارب از نسلی به نسل بعدی منتقل شده است و چه بسا که تجارب دیگری آن را نقض کنند.

کلیات عقلی بنا بر نظر ابن تیمیه در اذهان موجود است و دارای موجودیت خارجی قائم به ذاتی نیست بنابراین، برهان منطقی قائم بر این کلیات، موجب ایجاد علمی یقین‌آور نمی‌شود. بلکه امور ظنی است که تنها در اذهان مقدر است. علم حق در نزد ابن تیمیه آن است که حقایق آن، از اشیاء جزئی متعین به اشخاص در خارج و نه از کلیات مقدره در ذهن حاصل شوند و راه رسیدن به علم حق، انتقال از امر جزئی به امر جزئی است که آن را فقها قیاس غائب بر شاهد شمرده‌اند و این قیاس هنگامی که تجربه آن را مرتب و مبدأ سببیتش مشخص شود، صاحبش را به یقین نزدیک می‌کند.^۲

از اینجا دانسته می‌شود که ابن تیمیه مخالف غزالی در مبدأ سببیت است. اما این مخالفت بیشتر ظاهری است تا اساسی. زیرا غزالی منکر این نبود که مردم مبدأ سببیت را در علوم خود بکار گیرند. بلکه او وجود مبدأ در خارج ذهن را انکار می‌کرد. سببیت در نزد غزالی عادت‌ی ذهنی است که در بیشتر احوال صادق است. زیرا خداوند اراده کرده است تا امور به مقتضای این عادت در جریان باشند، با این علم که خداوند قادر به تغییر آن به هر شکلی که بخواهد، است.

۱. علی سامی النشار، مناهج البحث عند مفکري المسلمين، ص ۱۶۵.

۲. همان منبع، ص ۱۷۸.

ابن تیمیه بین امکان ذهنی و امکان خارجی قائل به تفاوت شده است. امکان ذهنی عبارت از این است که بر ذهن چیزی عارض شود و او وجودش را نه به واسطه علم به وجود آن که به واسطه علم به امکان وجود آن از نظر عقل، لازم می‌شمرد. اما امکان خارجی عبارت است از چیزی که عارض بر ذهن می‌شود و وجودش به جهت علم به وجود واقعی آن یا به وجود نظیر آن و یا آنچه که در وجود از آن دورتر است، دانسته می‌شود.^۱ و ابن تیمیه با این جداسازی، از فلاسفه‌ای که در مباحث مابعدالطبیعی‌شان بر پایه تجرید ذهنی، که هیچ ارتباطی با واقعیت زندگی ندارد، غرق شده‌اند، جدا می‌شود. ابن تیمیه از فلاسفه می‌خواهد تا احکام خود را از راه قیاس غائب بر شاهد به‌دست آورند، نه اینکه در عالم امکان عقلی مطلق، حلقه‌وار به دور خود بچرخند.

خلاصه

در سطور فوق، ظهور چهار حرکت فکری را که در کاهش اهمیت گرایش عقل‌گرایی و منطق ارسطویی کوشیدند، مشاهده کردیم. و هر کوششی از کوشش پیشین خود بهره گرفت و تلاش کرد تا آن را به مرحله بالاتری برساند. تا آنگاه که به ابن تیمیه می‌رسیم، او را در اوج نقد منطق یا آنچه که در یکی از آثارش بنام «نقض المنطق» می‌نامد، می‌یابیم. هر کوششی از این کوشش‌های چهارگانه نسبت به نقد پیش از خود، استعمال عقل و منطق را در دایره محدودتری تفسیر کردند. در پایان ابن تیمیه بیشتر اساسی را که فلاسفه عقل‌گرای پیشین بنانهاده بودند، از میان برد. او معتقد بود که معرفت بشری بر دو نوع دینی و طبیعی است. در معرفت دینی نیازی به کاربرد منطق وجود ندارد. زیرا لازم است که از «سلف» صالح بهره گیریم. و اینجا عرصه آن نیست که به منطق روی آورده و یا مجادله کنیم، چرا که با آن دین خود را تباه ساخته‌ایم. اما در معرفت طبیعی روی آوردن به منطق ما را به علم یقینی نمی‌رساند. علوم طبیعی در نظر ابن تیمیه بیش از آنکه قیاسی استنباطی باشد، تجربی است. و شناخت صحیح در آن در چیزی است که به واقعیت جزئی که از قواعد آن بهره گرفته است، متصل است. و با حلقه وار متصل شدن به عالم کلیات عقلی عام از آن دور نشود.

معتقدم که ابن تیمیه در کوشش خود اساسی برای روش استقرای واقعی وضع کرده است که آن را به شکلی آشکار در اندیشه ابن خلدون می‌یابیم. و اگر به تمدن اسلامی این فرصت داده می‌شد که بعد از فترتی که ابن تیمیه و ابن خلدون در آن به ظهور رسیدند، به رشد و شکوفایی خود ادامه دهد، شاید شاهد تطور بیشتری در روش استقرایی از آنچه که به‌دست این دو متفکر بزرگ انجام گرفت، می‌شدیم.

ابن خلدون و منطق ارسطویی

ابن خلدون چهار سال پس از وفات ابن تیمیه دیده به جهان گشود.^۱ در «مقدمه» او به آرای بسیاری از ابن تیمیه و غزالی در زمینه نقد عقل و منطق برخورد می‌کنیم که گاه این نظریات با واژگانی عیناً مشابه و گاه با واژگانی متفاوت – با رعایت معنا – بیان شده‌اند. لازم به ذکر است که ابن خلدون در ارائه نظریات خویش پیرامون منطق، شیوه‌ای را بر می‌گزیند که خالی از ابهام و پیچیدگی نیست. او روش منطقی خویش را به‌درستی مشخص نکرده است تا خواننده بتواند به‌راحتی آن را در یابد. لذا نقد منطقی او در لابه‌لای صفحات کتاب مقدمه پراکنده است و همین امر موجب ناتوانی خواننده از پیگیری و ارتباط آن در مجموعه‌ای منسجم و روشن می‌شود. ضمن آنکه اصولاً شیوه نگارش ابن خلدون، شیوه‌ای هماهنگ و مکمل هم نیست.

به نظر می‌رسد که خوی سیاسی مشهور ابن خلدون منجر به نوعی رازداری و ابهام در بیان نظریات وی شده است. گویی او نگران برآشتن کسانی است که از آرای او به خشم در می‌آیند. لذا ابن خلدون گاه از مسئله‌ای طفره می‌رود و مطلب را به درازا می‌کشد و گاه آن را با توجه خاصی بررسی می‌کند. در اینجا اعتراف می‌کنم که من متوجه منطق مورد نظر ابن خلدون نشدم تا آنکه بارها مقدمه را به‌دقت خواندم و در هر بار مطالعه مقدمه، جنبه‌ای جدید از آرای ابن خلدون بر من آشکار شد و چه بسا که تا این زمان نیز از فهم حقیقی ابن خلدون فاصله داشته باشم.

۱. ابن تیمیه در سال ۷۲۸ هجری از دنیا رفت و ابن خلدون به سال ۷۳۲ هجری متولد گردید.

ابن خلدون و مبدأ سببیت:

دکتر «جمیل صلیبا» و «کامل عیاد» معتقدند که ابن خلدون در زمینه مبدأ سببیت موافق با غزالی نیست. دلایل ایشان به دو عبارت از مقدمه مربوط می‌شود:

۱. طبیعت در افعال خود نزدیک‌ترین طرق را فرو نمی‌گذارد تا طریق دشوارتر و دورتر را بپیماید.

۲. و روش پیامبران علیهم الصلاه و السلام در دعوت مردم به سوی خدا نیز بر همین اصل متکی است که دعوت ایشان به پشتیبانی عشایر و عصبیت‌ها پیش می‌رود. با آنکه اگر خدا بخواهد آنها به وسیله همه جهان هستی تأیید می‌شوند. اما خداوند بی‌گمان امور را بر همان مستقر عادت جریان می‌دهد.^۱

به نظر من این دو عبارت و خصوصاً دومین عبارت، بیشتر در تأیید نظر غزالی در زمینه سببیت است. چنانکه در فصل پیش مشاهده شد، غزالی سببیت را نه قانونی طبیعی و قطعی بلکه آن را سنتی از جانب خداوند می‌داند که در هستی جریان دارد و او قادر بر خرق عادت است. عبارت دوم ابن خلدون که بیان می‌دارد: «لیکن خدا بی‌گمان امور را بر همان مستقر عادت جریان می‌دهد.» مطابق نظر غزالی است. ضمن آنکه ابن خلدون در زمینه معجزات، کرامات و خوارق سحر دقیقاً همانند غزالی معتقد به خرق در مبدأ سببیت است. دکتر «طه حسین» نظر نزدیکی به دیدگاه دکتر «صلیبا» و «عیاد» دارد و تأکید می‌کند که مبدأ سببیت یکی از سه پایه‌ای است که نظریه اجتماعی ابن خلدون بر آن قرار گرفته است و درباره ابن خلدون می‌نویسد: «او به مانند کورنو باور نداشت که سبب در ذات خود از نتایج تصادف - یعنی اثر برخورد تصادفی دو دسته از اسباب - باشد. چیزی که با فلسفه عقلی در تناقض است.»^۲

«طه حسین» معتقد بود که ابن خلدون به مبدأ سببیت، آن گونه که در فلسفه عقلی مطرح است و نه مانند دیدگاه‌های معارضان فلسفه عقلی چون غزالی، هیوم و کورنو، باور

۱. ابو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال (تحقیق و تقدیم: جمیل صلیبا و کامل عیاد)، ص ۱۵ - ۱۶.

۲. طه حسین، فلسفه ابن خلدون الاجتماعية (ترجمة محمد عبد الله عنان) القاهرة ۱۹۲۵، ص ۴۱.

داشت؛ هرچند که خود طه حسین نیز معترف بود که ابن خلدون در مبدأ سببیت، قائل به وجود برخی استثنائات نظیر آنچه در زمینه معجزات و کرامات و سحریات روی می‌دهد، است.^۱ واقعاً نمی‌دانم چگونه طه حسین قادر به جمع این دو سخن با یکدیگر شده است؟ اینکه از سویی ابن خلدون قائل به استثنائات خارق عادت باشد و در سوی دیگر، به واسطه مبدأ سببیت، به فلسفه عقلی ایمان داشته باشد.

در هر حال می‌توان به شکلی روشن نظر ابن خلدون پیرامون مبدأ سببیت را با توجه به فصلی که او در زمینه علم کلام نگاشته است، بیان کرد؛ چنانکه می‌نویسد:

کلیه حادثات در عالم هستی - خواه از ذوات یا از افعال بشری یا حیوانی - ناگزیر از اسباب و عللی مقدم بر خویش هستند که به سبب آنها در مستقر عادت پدید آمده و هستی آنها بدان کامل می‌شود و وجه تأثیر این اسباب در بسیاری از مسبب‌های آنها نامعلوم است. زیرا شناختن آن اسباب متوقف بر عادت و همراهی آنها با یکدیگر از راه استناد به ظاهر است و حقیقت تأثیر و کیفیت آن مجهول است «و ما اوتیم من العلم الا قليلا». لذا به ما امر شده که از آن چشم پوشیده و به الله - خالق همه اسباب - توجه کنیم.^۲

در این عبارات تأثیر غزالی بر ابن خلدون به روشنی پیداست و حتی می‌توان گفت که ابن خلدون از جهت تأکید بر ناتوانی عقل بشری در فهم کیفیت تأثیر اسباب در ایجاد حوادث، فراتر از غزالی است. از این رو، ابن خلدون به گرایش علمی معاصر نزدیک می‌شود. او همچون غزالی معتقد بود که ما مبدأ سببیت را از طریق عادت در می‌یابیم، اما به این امر نیز اشاره داشت که این عادت مصون از اشتباه نیست؛ زیرا علم ما به اسباب محدود است و از این رو، لازم است با قطع نظر از آن، متوجه «الله» آفریننده اسباب باشیم.

ابن خلدون و مبدأ عقلانیت:

به نظر می‌رسد که دیدگاه غزالی در زمینه مبدأ عقلانیت بیش از مبدأ سببیت بر ابن خلدون تأثیرگذار بوده است. ابن خلدون مانند غزالی معتقد بود که عقل بشری - جز در چهارچوبی مشخص که قادر به خروج از آن نیست، - محدود و از درک حقایق هستی

۱. همان منبع، ص ۴۱ - ۴۲.

۲. مقدمة ابن خلدون (طبعة لجنة البیان العربی)، ص ۱۰۳۵ - ۱۰۳۶.

ناتوان است. این نظر در مقدمه به صورتی پراکنده و در مواضع مختلفی آورده شده است. او در یکی از این مواضع می‌آورد:

این پندار را به خود راه مده که اندیشه تو در احاطه بر کائنات و اسباب آن و نیز آگاهی بر تفصیل تمامی وجود، قادر باشد که گمانی ابلهانه است. باید توجه داشت که وجود در نزد هر ادراک کننده‌ای در اولین نظر منحصر به دریافت‌های مشاعر خویش است که از آن تجاوز نمی‌کند. در صورتی که واقعیت امر برخلاف آن بوده و حق ماورای آن است.^۱

شکی نیست که ابن خلدون این نظر را از غزالی اخذ کرده است. چرا که ما شباهتی عجیب میان عبارات غزالی و ابن خلدون به خصوص در تشبیه عقل به ترازو می‌یابیم. با ترازوی زرگری نمی‌توان کوه را وزن کرد و در فصل گذشته بیان داشتیم که چگونه غزالی منطق را ترازو و محک و معیار نامیده بود.

اما ابن خلدون در نقد عقل بسیار فراتر از غزالی رفته است. چنانکه دیدیم غزالی معتقد بود که عقل عاجز از فهم امور الهی است، اما ابن خلدون معتقد است که عقل علاوه بر امور الهی، ناتوان از درک امور اجتماعی است. غزالی بیان می‌کرد که افرادی که صرفاً به علوم عقلی می‌پردازند، هر چه در علوم الهی عمیق‌تر شوند، بصیرتشان در آن زمینه کم‌تر می‌شود. در حالی که ابن خلدون معتقد است علاوه بر آن، از بینش ایشان از درک سیاست و دیگر امور جامعه کاسته می‌شود.

ابن خلدون فصلی در مقدمه با عنوان «در اینکه دانشمندان دورترین افراد نسبت به سیاست و روش‌های آن می‌باشند»^۲ نگاشته است. مراد وی از «دانشمندان» کسانی است که از قیاس منطقی تبعیت می‌کنند او درباره‌ی ایشان می‌گوید که آنها در زندگی خویش عادت کرده‌اند که در معانی، دقیق شوند و معانی را در ذهن خویش از محسوسات جدا کنند و به صورت امور کلی و عمومی تجرید کنند تا بتوانند حکمی کلی برایشان صادر کنند. در واقع، آنها در جهت تطبیق کلیات عام فوق بر سیاست و دیگر شئون جامعه کوشش می‌کنند. ... و از این‌رو، به باور ابن خلدون فلاسفه در سیاست بسیار ناکام هستند. سیاست در نظر ابن خلدون محقق را نیازمند به مراعات احوال عمران - چنان که در عالم خارج یافت می‌شود - می‌کند. بسیار اتفاق می‌افتد که کلیات عام عقلی مخالف با

۱. همان منبع، ص ۱۰۳۷ - ۱۰۳۸.

۲. في ان العلماء من بين البشر ابعد عن السياسة و مذهبها

امور جزئی موجود در عالم خارج باشد. بدین سان فردی عامی و با طبع سلیم و هوش متوسط، در سیاست موفق تر از یک منطق دان است؛ چه آنکه او با فطرت حسی خود به امور می نگرد و حکم را به قیاس یا تعمیم مبتنی نمی کند، همانند شناگری که در هنگام طوفان و بالا آمدن امواج دریا، (به حکم تجربه اش) خشکی را ترک می کند و از این رو در معرض غرق شدن قرار نمی گیرد. ابن خلدون در پایان می نویسد:

و از اینجا آشکار می شود که صنعت منطق از اشتباه مصون نیست، زیرا در آن انتزاع بسیار و به محسوس توجه نمی شود ...^۱

ابن خلدون نظر خویش را به روشنی بیشتری در پایان فصل دیگری از مقدمه با عنوان «ابطال فلسفه و تباهی مقلدان آن» بیان کرده است. او در آنجا اشاره دارد که چگونه منطقی که فلاسفه از آن تبعیت می کنند، از دو جهت ناتوان و سست است: یکی از زاویه الهیات، چنانکه پیش تر بدان اشاره شد، و دیگری از زاویه موجودات جسمانی که فلاسفه آن را علم طبیعی نام نهاده اند. وجه ناتوانی منطق از این زاویه در آن است که نتایج ذهنی برآمده از تعاریف و قیاس، غیر یقینی اند و مطابق با واقعیت خارجی نیستند.

مگر در مواردی که حس بر آن گواه باشد که در این صورت دلیل همان گواهی حس و نه براهین (قیاسی) فوق خواهد بود. پس یقینی که ایشان در براهین فوق به دنبال آنند، کجاست؟^۲

از اینجا آشکار می شود که ابن خلدون اندیشه غزالی را گسترش داده است، هر چند که او بر مشرب‌ی است که چه بسا غزالی با آن موافق نباشد. زیرا غزالی شناخت حسی را معتبر نمی داند و همگام با فلاسفه پیشین، آن را کم اهمیت تلقی، و تخطئه می کند. حتی می توان گفت که غزالی قائل به دو نوع منطق یا میزان در اندیشه است. یکی از آنها «منطق ارسطویی» است که آن را برای همه علوم - جز الهیات - معتبر می دانست و دیگری «منطق کشفی» است که در مسایل مربوط به الهیات مطرح می شود. در حالی که ابن خلدون به این دو منطق، منطق دیگری را با عنوان منطق حسی افزوده است. منطقی که از دید او در فهم امور اجتماعی معتبر است.

به نظر می رسد که غزالی در صدد بود تا امور اجتماعی به مانند علوم طبیعی تابع منطق

۱. مقدمه ابن خلدون، (طبعة المكتبة التجارية)، ص ۵۲۴ - ۵۴۳.

۲. همان منبع، ص ۵۱۶.

ارسطویی باشد. حال آنکه ابن خلدون بیان می‌داشت که اگر چه علمی چون علم هندسه، حساب و نظایر آن متأثر از منطق ارسطویی می‌باشند، اما شناخت جامعه تابع منطق فوق نیست. در نظر او شناخت اجتماعی لزوماً برگرفته از محسوسات است و در صورت افزایش «انتزاع» و فاصله از محسوس، گریزی از عواقب منفی آن نیست. از دید ابن خلدون، جهت فهم امور اجتماعی، حس بسیار مناسب‌تر از قیاس منطقی و تجرید عقلی است. از این بحث معلوم می‌شود که ابن خلدون به وجود سه نوع منطق معتقد است:

۱. منطق کشفی که مناسب مباحث مربوط به امور الهی، روحی و نظایر آن است.

۲. منطق عقلانی که مناسب امور قیاسی مانند هندسه، حساب و مانند آن است.

۳. منطق حسی که شایسته مطالعات اجتماعی، سیاسی و نظایر آن است.

در فصول بعد خواهیم دید که چگونه ابن خلدون این سه نوع منطق را در زندگی فکری خویش بکار گرفته است. او اعتراف می‌کند که مقدمه خویش را تحت تأثیر الهامی آنی - نظیر متصوفه - نگاشته است. و مشاهده می‌شود که بسیاری از فصول مقدمه، به شیوه ادله‌ای بنا شده است که اهل منطق و هندسه‌دانان بیان می‌دارند و در بخش دیگری با روش استقراء، به واقعیت اجتماعی محسوس می‌پردازد.

ابن خلدون و ابن تیمیه:

می‌توان گفت که ابن خلدون برای طرح نظریه‌اش، که بیان شد، دو دیدگاه غزالی و ابن تیمیه را باهم ترکیب کرده است و از آن نظر جدیدی متناسب با خوی واقع‌گرایی در مسایل اجتماعی ارائه داده است.

ابن تیمیه - چنانکه گذشت - معتقد بود که برهان منطقی بر اساس کلیات عقلی است. که به علم یقینی نمی‌انجامد. کلیات عقلی تنها منجر به پیدایش امور ظنی در اذهان می‌شود. علم راستین در نزد ابن تیمیه عبارت است از علمی که احکام خود را از اشیاء جزئی متعین به واسطه وجود خارجی‌شان اخذ کند. ابن تیمیه در این زمینه تعبیر نوینی در تمییز میان «امکان ذهنی» و «امکان خارجی» دارد. امکان ذهنی بر مجرد اندیشه و امکان خارجی بر پایه استناد به استقراء حسی قرار می‌گیرد.

جالب توجه است که ابن خلدون نیز در یکی از فصول مقدمه از جداسازی میان این دو امکان استفاده کرده است. هر چند امکان اول را به «امکان عقلی مطلق» و امکان دوم را

به «امکان بنا بر ماده خاص هر چیز»^۱ نام نهاده است.^۲ و این تمییز را در قبال خبر غیرعادی و نامأنوس برای مردم بکار می‌برد. اگر برای مردم، واقعه‌ای غریب که در زمان‌های پیشین اتفاق افتاده و در جامعه ایشان موضوعی نامأنوس باشد، تعریف شود، آنها بلافاصله، آن را تکذیب می‌کنند و گوینده آن را به سخره می‌گیرند. ابن بطوطه مثالی خوب از این دست است. او با بازگشت از سیاحتش به نواحی دوردست، اخبار شگفت و نامأنوسی را برای قومش بازگو کرد و از آنجاکه مردم با آن اخبار مانوس نبودند از قبول آن سر باز زدند. در اینجا ابن خلدون از در نصیحت با خواننده خود وارد شده و می‌نویسد:

آنچه را که وی نمی‌داند یا هیچگونه نمونه‌ای از امثال آن در عصر وی یافت نمی‌شود، انکار نکند و هنگام روبه رو شدن با مسایل امکان پذیر کم حوصله نباشد چنانکه بسیاری از خواص هر گاه امثال و نظایر این اخبار را درباره دولتهای گذشته بشنوند آنها را رد می‌کنند و این کار صحیح نیست. زیرا احوال وجود و عمران متفاوت است و هر گاه کسی در این باره مرحله فروتر یا متوسط را درک کند نباید کلیه مدارک و حواس خویش را بدان متوجه سازد و از مرحله بالاتر غافل شود.^۳

و به همین مناسبت ابن خلدون به بیان داستان جالبی می‌پردازد و آن اینکه پادشاهی وزیر و پسر کوچکش را به زندان افکند. پس از طی سالیانی پسر بزرگ و به مرحله عقل رسید و از پدرش درباره گوشت‌هایی که در زندان تغذیه می‌کردند سؤال کرد. این گوشت چه حیوانی است؟ و این درحالی بود که او تا به آن روز در زندگی‌اش تنها موش‌های زندان (و نه گوسفند) را دیده بود و خیال می‌کرد که گوسفند هم حیوانی شبیه موش است و پدرش آن را انکار می‌کرد. ابن خلدون این حکایت را به جهت نشان‌دادن اینکه چگونه تصورات انسان، از چارچوبی که با عادات وی شکل گرفته و انسان را محدود ساخته است، تعریف می‌کند. برای انسان تصور امر نامأنوس، جز با قیاس به نظایر آن دشوار است. و در پایان ابن خلدون می‌نویسد:

پس باید انسان هر چیزی را به اصول آن بازگرداند و مراقب و نگهبان خویش باشد، طبیعت ممکن و ممتنع را به صراحت عقل و استقامت فطرت خویش از یکدیگر باز

۱. الامکان بحسب المادة التي للشيء

۲. مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص ۵۰۶.

۳. همان منبع، ص ۵۰۴.

منطق علم عمران ابن خلدون ۱۰۳

شناسد و هر آنچه در دایره امکان در آید بپذیرد و آنچه را که از آن خارج گردد فرو گذارد و مراد ما امکان عقلی مطلق نیست زیرا دایره آن از همه چیز پهناورتر است و نمی‌توان حدی میان واقع‌ها فرض کرد، بلکه منظور ما امکان بر حسب ماده خاص هر چیز است. ...^۱

ماده در نزد ابن خلدون:

ابن خلدون در بخش‌های مختلفی از مقدمه از واژه «ماده» به صورت مفرد و گاهی به شکل جمع استفاده کرده است. به گمان من، این عبارات از جهت منطقی دارای اهمیت فراوانی است و مایه تأسف بسیاری است که پژوهشگرانی که به آثار ابن خلدون می‌پردازند به اهمیت آن توجه نمی‌کنند. برای مثال، شخصی معنای «ماده» را به معنای کنونی آن در نظر گرفته است، درحالی‌که مراد ابن خلدون از ماده، کاملاً متفاوت با معنای امروزی آن است.

ابن خلدون «ماده» را در مفهوم پیشینی آن - که در سخنان فلاسفه عصر وی متداول بوده است. - بکار برده و شاید نزدیک‌ترین اصطلاح امروزی به مفهوم «ماده» در نظر ابن خلدون، «محتوا» یا «مضمون» باشد. در فصل اول مشاهده شد که چگونه منطق قدیم به شکل یا صورت افکار، بدون محتوا یا مضمونش عنایت داشت. به عبارت دیگر، به کلیات عقلی بدون در نظر گرفتن محتوای «مادی» موجود در آن، می‌پرداخت.

ابن خلدون بر منطق «صوری» شورید و می‌خواهد که در ابتدا به منطق «مادی» (و نه صوری) توجه شود. انقلاب فکری ابن خلدون در عباراتی که بدان اشاره می‌کنیم و در برخی شواهد دیگر، مشهود است. این عبارات در مقدمه به شکلی پراکنده آورده شده و به جهت نمونه به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

الف - ابتدا از عبارتی آغاز می‌کنیم که پیش‌تر - هنگام بحث پیرامون تشابه میان ابن خلدون و ابن تیمیه در جدا کردن امکان ذهنی و امکان خارجی - بدان اشاره شده بود. چنانکه گذشت، ابن خلدون از اصطلاح امکان خارجی و «امکان بنا بر ماده خاص شی» استفاده کرده است. مراد ابن خلدون از این تفکیک امکانی، انتقاد از اندیشمندانی است که

۱. همان منبع، ص ۵۰۶.

قائل به تمییز میان امر ممکن و محال در اخبار منقول، بنا بر روش «تجريد ذهنی» می‌شوند؛ یعنی روشی که در آن تنها به صورت‌ها - به طور مطلق - و نه به مواد نسبی‌شان پرداخته می‌شود. مراد وی کسانی است که امور را با نظایر خود مقایسه می‌کنند و امر غایب را بر حاضر قیاس می‌کنند. چنانکه ابن خلدون این مطلب را به صراحت در جای دیگری از مقدمه هم بیان کرده است.^۱

ب - نیز عبارت دیگری از ابن خلدون، این معنی را به روشنی بیشتری می‌رساند. او با انتقاد از مورخان متأخر، ایشان را مقلدان کُندذهن و کم‌عقلی می‌خواند که از آنچه در تاریخ روی داده غفلت می‌کنند. ابن خلدون پیرامون ایشان می‌نویسد: «لذا اخبار دولت‌ها و حکایات مربوط به قرون نخستین را چنان گرد آورده اند که گویی صورت‌هایی مجرد از ماده و در واقع غلافی بی شمشیرند. ...»^۲

این بدان معناست که ابن خلدون مورخانی را که به صورت ذهنی، تنها به مجرد اخبار اکتفا می‌کنند، و محتوای واقعی آن را نادیده می‌گیرند، سرزنش می‌کند و آنان را به کسانی تشبیه می‌کند که باوجود آنکه می‌دانند که مقصود شمشیر و نه غلاف آن است از شمشیر به غلافش اکتفا کرده‌اند و حال آنکه غلاف تنها وسیله‌ای برای محافظت از شمشیر است. این عبارت از ابن خلدون ما را به یاد عبارتی از ابن هیثم طبیعی‌دان برجسته اسلام می‌اندازد که در کتاب خویش با عنوان «المناظر» نوشته است:

لذا در انواع آراء و اعتقادات به تحقیق پرداختم و از امر موهوم و خیالی بهره‌ای ندیدم و در شناخت راستین آن شیوه‌ای و در رسیدن به دریافتی یقینی از آن طریقی نیافتم. پس دانستم که راهی به جهت رسیدن به حقیقت نیست مگر آرای که عنصرشان امور حسی بوده و صورتشان امور عقلی است.^۳

می‌توان گفت همچنان که ابن هیثم در حوزه طبیعیات شوریده است، ابن خلدون نیز در حوزه اجتماع چنین کرده است. هر یک از آنها در حوزه تخصص خود به نتیجه نوینی دست یافته‌اند.

ج - ابن خلدون در فصل منطق، اشاره‌ای واضح به منطق‌دانان متأخر دارد که به

۱. همان منبع، ص ۲۱۹.

۲. همان منبع، ص ۲۱۱.

۳. جمیل صلیبا و کامل عیاد، المنطق و طرائق العلم العامة، (بیروت ۱۹۴۸)، ص ۸.

«صورت» افکار پرداخته و «ماده» آن را فرو گذاشته‌اند. و به‌ضرورت توجه به ماده در فن منطق، اشاره می‌کند. چنانکه می‌نویسد:

سپس درباره قیاس از حیث انتاج آن برای مطالب به طور عموم و بدون درنظر گرفتن ماده‌ی شیء به بحث پرداخته و از بحث پیرامون ماده آن غافل شده‌اند. مباحث ایشان عبارت از کتب پنجگانه برهان، جدل، خطابه، شعر و سفسطه است. هر چند شاید برخی از ایشان قسمت اندکی از آن را بنا بر ماده مورد توجه قرار دهند. ولی به طور کلی توجه به ماده‌ی شیء را چنان از یاد برده‌اند که گویی وجود نداشته است در صورتی که مبحث مزبور مهم و شایسته اعتماد در این فن بوده است. آنگاه در مسایلی که خود وضع کرده‌اند به تفصیل و به طور جامع گفتگو کرده و آنچنان به منطق نگریستند که فن مستقلی است نه از این لحاظ که وسیله و ابزاری برای دانش‌هاست. پس سخن در آن طول و تفصیل یافت. ...^۱

و شاید نقل تعلیق دکتر علی عبدالواحد وافی بر این کلام ابن خلدون مفید باشد. او می‌گوید: «این بدان معناست که به‌رغم آنکه توجه به ماده‌ی شیء به جهت درستی مقدمات و انطباق با واقعیت (توجه به ماده قیاس) مهم و شایسته اعتماد در این فن است، ولی دیگر مطالعات از جنبه صورت به قیاس می‌پردازند و پوشیده‌نماند که مطالعه از نظرگاه ماده و ارزش درستی مقدمات آن بسیار مهم‌تر از مطالعه از نظرگاه صورت و نتایج حاصله‌اش است. از این‌روست که بیشترین عنایت دانشمندان معاصر، متوجه منطق ماده یا منطق تطبیقی (مشمول بر مباحث متدولوژی Methodologies) است و به منطق صوری، تنها بعنوان بخش ساده‌ای از اهتمام علمی‌شان می‌پردازند»^۲

د - ابن خلدون در فصل «ابطال فلسفه و تباهی مقلدان آن» که در آن به اشتباهات ناشی از قیاس صوری منطق‌دانان اشاره کرده است، می‌نویسد:

مطابقت میان این نتایج ذهنی که به گمان خودشان آنها را از طریق تعاریف و قیاس‌ها استخراج می‌کنند با آنچه که در خارج وجود دارد، مبتنی بر یقین نیست. زیرا حدود قیاس‌ها احکامی ذهنی، کلی و عمومی است در صورتیکه موجودات خارجی به موادشان مشخص هستند و شاید در مواد مزبور چیزی باشد که از مطابقت ذهنی کلی با خارجی جزئی ممانعت کند. ...^۳

۱. مقدمة ابن خلدون (طبعة اجنة البيان العربي)، ص ۱۱۰۶ - ۱۱۰۷

۲. همان منبع، ص ۱۱۰۶.

۳. مقدمة ابن خلدون، (طبعة المكتبة التجارية)، ص ۵۱۶.

ابن خلدون در این عبارات به روشنی قائل به تفاوت بین صور مجرد ذهنی و واقع‌های بیرونی مادی شده است. او در فصل دیگری از مقدمه، توضیح بیشتری در این زمینه می‌دهد و اشاره می‌کند که انسان عامی که فاقد تجرید ذهنی قوی است، بهتر از منطق‌دانان، در امور (زندگی اجتماعی) می‌تواند حکم کند چرا که:

فکرش از این‌گونه قیاس‌ها و استدلال‌ها قاصر است و آنها را در نظر نمی‌گیرد و برای هر ماده‌ای به حکم همان ماده اکتفا می‌کند. در هر دسته‌ای احوال و اشخاصی خاص آن بوده و حکم را به قیاس یا تعمیم از حد آن در نمی‌گذراند. در بیشتر نظریات خویش از مواد محسوس جدا نشده و آنها را در ذهنش نمی‌گذراند. مانند شناگری که هنگام موج از خشکی دور نمی‌شود از این‌رو، چنین کسی در نظر سیاسی خویش از خطا مصون است و در رفتار با هموعان خود نظری صحیح دارد. در نتیجه امر معاش وی بهبود یافته و هر آسیب و زیانی را با صحت و سلامت نظر خویش دفع می‌کند. «و فوق کل ذی علم علیم» و از اینجا آشکار می‌شود که صنعت منطق مصون از اشتباه نیست. زیرا انتزاع آن بسیار و فاقد توجه به محسوس است. چه منطق در معقولات دوم بحث می‌کند و شاید در مواد آنها امری مغایر با این احکام انتزاعی فوق یافت گردد که در تطبیق یقینی با آنها منافی باشد ...^۱

در این عبارات موضع ابن خلدون در خصوص منطق صوری کاملاً روشن‌بین شده است و خواننده با مطالعه عباراتی که در آن واژه «ماده» بکار رفته، در می‌یابد که نمی‌توان این نظریه را که «ابن خلدون مقلد منطق صوری در اندیشه اجتماعی است»، پذیرفت. زیرا چنان که بیان شد، ماده و صورت دو چیز متضاد هستند و با توجه به عباراتی که پیش‌تر در انتقاد شدید او از منطق صوری بیان شد، نمی‌توان او را پیرو آن منطق دانست.

ح - این بحث را با بیان عبارتی دشوار از ابن خلدون که در آن از واژه «المادة» استفاده کرده است به پایان می‌برم. او در ضمن بحث پیرامون «جاه» در عباراتی می‌نویسد:

پس آشکار شد که جاه عبارت است از قدرتی که برای بشر حاصل می‌شود و آن را درباره هموعان زیر دست خود به شیوه‌های اجازه دادن، منع کردن و تسلط بر آنان به قهر و غلبه به کار می‌برد تا ایشان را از روی عدالت به وسیله احکام شریعت یا سیاست به دفع مضار و جلب منافع و دیگر اهداف مد نظرشان وادار کند. اما عنایت خداوند به وسیله احکام شرایع، به طور ذاتی و به وسیله احکام سیاست، به طریق عرضی است.

منطق علم عمران ابن خلدون ۱۰۷

مانند دیگر بدی‌هایی که در قضاء الهی در آمده است. زیرا گاهی نیکی فراوان جز به سبب بدی اندک به خاطر مواد به کمال نمی‌رسد و خیر به این سبب از دست نمی‌رود. بلکه با تبعات بدی اندک فرو می‌آید و معنای روی دادن ظلم برای چیزی است. پس بدان آگاه باش!^۱

لازم به ذکر است که دکتر علی عبدالواحد وافی در تعلیقه خود بر این کلام ابن خلدون در خصوص عبارت «من اجل المواد» (به خاطر مواد) اشاره می‌کند که این عبارت در همه نسخه‌های مقدمه آمده و از جهت دلالت معنا مبهم است.^۲ من معتقدم که به‌رغم نامشخص بودن این عبارت، نباید به طور کامل آن را بی‌معنا پنداشت. در صورتی که به بررسی عبارات دیگری از مقدمه که در آن واژه «المادة» یا «المواد» استعمال شده است، بپردازیم، عبارت قابل فهم می‌شود. من منکر خارج شدن ابن خلدون در این استعمال واژه «المواد» از اسلوب زبان عربی نیستم و شاید او در آن از شیوه فلاسفه پیروی کرده است. به نظر من مراد ابن خلدون از این عبارت مشابه منظور وی در دیگر عبارات وی (در زمینه ماده) است.

ابن خلدون می‌گوید که گاهی نیکی فراوان جز به سبب بدی اندک به «خاطر مواد» به کمال نمی‌رسد. گمان می‌برم این عبارت بدان معنا باشد که تا زمانی که خیر دارای طبیعتی «مادی» است، الزاماً آمیخته با چیزی است که ناقضش است. در این معنا ابن خلدون با نظر علمای منطق قدیم که به خیر و شر و دیگر امور زندگانی نگاهی صوری و تجریدی می‌کردند مخالف است. چرا که ایشان امور فوق را افکار مثالی مطلق قلمداد کرده بودند که هر یک قائم به ذات خویش و در سرشت خود مستقل از دیگری هستند. از مزایای اندیشه ابن خلدون اینکه او در امور به اعتبار محتوای مادی آن که متلبس به شبکه حیات است و نه به اعتبار صور مثالی مطلق نظر دارد. در فصل بعدی در خصوص سیری که منجر به پیدایش نظریه «مادی» واقع‌گرایی در نزد ابن خلدون شد، سخن خواهیم راند.

۱. مقدمه ابن خلدون، (طبعة لجنة البیان العربی)، ص ۹۱۰.

۲. همان منبع، ص ۹۱۰.

ابن خلدون و قوانین اندیشه

پیش‌تر اشاره شد که چگونه ابن خلدون، منطق ارسطویی را مردود می‌داند. اکنون به مطالعه این موضوع می‌پردازیم که آیا به طور کلی، نظریه ابن خلدون بر مبنای منطق ارسطویی است و یا آنکه مخالف آن است؟

در ابتدا لازم است که به محور اصلی و اساسی نظریه ابن خلدون اشاره شود. مشکل فراروی ما در این زمینه آن است که او نظریه خود را در چهارچوب منسجمی ارائه نکرده است. شخصی که مقدمه را به سرعت مرور می‌کند، فکر می‌کند که ابن خلدون در فصول مقدمه، به مقدمه‌چینی فراوان و طرح مباحثی پراکنده پرداخته است و به همین علت چه‌بسا که خواننده مقدمه ناتوان از کنکاش در یافتن نظریه او شود و قادر به مرتبط کردن بخش‌های پراکنده نظریه ابن خلدون به هم نباشد. واقعیت این است که ابن خلدون شکل منسجمی طرح نکرده است. از این‌رو، خواننده هیچ‌گاه در نمی‌یابد که نظریه او در کجا آغاز و در کجا پایان می‌یابد. شاید از همین رو است که محققان در تعیین محور نظریه و شناخت هسته اصلی نظریه او از حواشی آن نظرات مختلفی ارائه داده‌اند.

محور نظریه ابن خلدون چیست؟

ساطع حصری معتقد است که محور نظریه ابن خلدون در بیشتر مباحث اجتماعی مقدمه، اندیشه عصبیت است. در نظر ابن خلدون اندیشه عصبیت به طور عام، منجر به تألیف نظامی با ساختار کاملی در جامعه به شکل عام و به طور خاص، در جامعه سیاسی می‌شود. همچنان که حصری بیان داشته است، خواننده نمی‌تواند با مطالعه یک یا تنها چند فصل از مقدمه، دیدگاه کاملی از عصبیت مورد نظر او را بشناسد، چرا که ابن خلدون به تدریج و آرام‌آرام در خلال فصل‌های مقدمه، نظریه خویش را بنا می‌کند. چنانکه این موضوع، شأن همه متفکرانی است که نظریه‌هایی مشروح و بنای دستگاه فکری بزرگی را ارائه داده‌اند.^۱ دیدگاه حصری جالب‌توجه است. بسیاری از محققان عرب و غیر عرب، نیز بر این مشرب رفته‌اند و اکنون بر انتشار کتابی از سوی استاد «دان مارتندیل» از

۱. ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، (القاهرة ۱۹۵۳)، ص ۳۳۳.

جامعه‌شناسان آمریکایی، آگاه شدم که وی نیز چنین نظری دارد.^۱ اما در زمینه محور نظریه ابن خلدون، دکتر طه حسین نظر دیگری دارد. او معتقد است که محور نظریه ابن خلدون، «دولت» بوده و از این رو، معتقد است که نمی‌توان ابن خلدون را با عنوان جامعه‌شناس شناخت و یا با جامعه‌شناسان معاصر مورد مقایسه قرارداد. زیرا موضوع دولت محدودتر از آن است که به عنوان موضوع جامعه‌شناسی در نظر گرفته شود.^۲ من با هر دو دیدگاه ارائه شده از سوی حصری و طه حسین مخالفم. به نظر من نظریه ابن خلدون حول موضوعی گسترده‌تر و با شمولیت بیشتری در قبال عصیت یا دولت می‌چرخد. به گمان من موضوع نظریه ابن خلدون، پیرامون بادیه‌نشینی و شهرنشینی و برخوردی است که میان آنها در می‌گیرد. به گونه‌ای که می‌توان گفت که دارای دو جنبه است. یکی از آنها جنبه ایستایی Static و دیگری جنبه جنبشی Dynamic است. بخش ایستایی نظریه ابن خلدون، در تعیین ویژگی‌های بادیه و شهر و چگونگی ظهور این ویژگی در هر یک از آن دو نمایان می‌شود. اما جنبه جنبشی این نظریه به مطالعه تأثیرگذاری برخورد متقابل میان بادیه‌نشینان و شهرنشینان و نتایج مختلف اجتماعی آن مربوط می‌شود.

به گمان من ابن خلدون با بررسی احوال مردم در زمان خویش، ایشان را تنها در دو قطب بادیه‌نشینی و شهرنشینی و نه قطبی دیگر می‌بیند. از سویی ویژگی یکی را متضاد با دیگری یافته و از سوی دیگر هر یک را در تأثیرگذاری متقابل و مستمری با دیگری می‌داند. از این رو، چنین نتیجه می‌گیرد که جامعه در تمامی وقایع گذشته و آینده‌اش، چیزی جز نتایج این تضاد و تأثیرگذاری میان آن دو نیست.

اگر ابن خلدون امروز بود و جریان برق را ادراک می‌کرد، چه بسا (از جهت مفهوم دو قطب منفی و مثبت جریان برق) شادمان می‌شد. تصویر جامعه انسانی او همچون جریان برق است. در جریان برق، دو قطب مثبت و منفی موجود است که در اثر اتصال این دو قطب، برق جریان می‌یابد.

من منکر وجود افقی محدود در این نظریه نیستم. چه آنکه ابن خلدون به مطالعه جامعه

۱. Don Martindale, The Nature and Types of Sociological Theories, London, ۱۹۶۱. P, ۱۳۲

۲. طه حسین، فلسفه ابن خلدون الاجتماعية (ترجمة محمد عبدالله عنان)، ص ۵۸ - ۶۵.

دوران خود پرداخته و می‌پنداشت که دیگر جوامع بشری نیز بر آن اساس استوار هستند. اما به‌رغم وجود نارسایی فوق در نظریه‌اش، او کاملاً موفق عمل کرده است. دریافت جنبه ایستایی و جنبشی جامعه و بررسی پدیده‌های اجتماعی ناشی از تأثیرات متقابل میان آن دو، ابن خلدون را به چهارچوب جامعه‌شناسی معاصر نزدیک کرده است.

جالب‌توجه است که پدران جامعه‌شناسی معاصر مانند آگوست کنت فرانسوی و اسپنسر انگلیسی و وارد آمریکایی، مطالعات اجتماعی خویش را در دو جنبه ایستایی و جنبشی طبقه‌بندی کرده بودند.^۱ و به نظر می‌رسد که علوم معاصر بر این شیوه تنظیم شده باشد. به‌طوری که پژوهشگری را نمی‌یابیم که در مطالعه پدیده‌های طبیعی و یا اجتماعی با این دو جنبه فوق مواجه نشود. آنها ناگزیر به مطالعه ویژگی‌های آنها که در برهه‌ای «ساکن» بوده. و نیز مطالعه جنبه جنبشی و اثرگذاری آنها هستند.

در هر حال از ابن خلدون انتظار تقسیم‌بندی روشن و متقنی به‌مانند دانشمندان معاصر نمی‌رود و می‌توان گفت که ابن خلدون از تقسیم‌بندی فوق آگاه نبوده و آن را مشخصاً نیافته است. او به آرامی در این عرصه گام برداشته و در این تقسیم‌بندی تأملی نکرده است. در نظریه وی به شکل غیرمستقیم دو جنبه جنبشی و ایستایی دیده می‌شود و اگر ابن خلدون فرصت زندگی در دوران پدران جامعه‌شناس معاصر را می‌یافت. چه بسا که به‌مانند ایشان این تقسیم‌بندی را مطرح می‌کرد.

نظریه ابن خلدون و منطق:

در اینجا درصدد شناخت جزئیات نظریه ابن خلدون در دو جنبه جنبشی و ایستایی آن نیستیم و هدف پژوهش ما این موضوع نیست. ما درصدد شناخت این نکته هستیم که آیا نظریه ابن خلدون با مبادی منطق ارسطویی موافق و همساز است یا خیر؟ در فصل اول، مبادی اساسی منطق صوری بیان شد. یکی از آنها مبدأ ماهیت است که مشتمل بر قوانین سه‌گانه‌ای است که در اصطلاح منطق‌دانان، «قوانین اندیشه» نامیده می‌شود و این مشتمل بر اصول زیر است:

۱. اصل هو هویت Law of Identity

۲. اصل امتناع تناقض Law of Contradition

۱. Don Martindale. Op. cit, p, ۷۰

۳. اصل شق ثالث مطرد Law of Excluded

با مطالعه نظریه ابن خلدون می‌توان دریافت که آن ناقض قوانین سه گانه فوق، خصوصاً دو قانون اول و دوم است. می‌توان گفت که جنبه ایستایی نظریه‌اش، اصل امتناع تناقض و جنبه جنبشی آن، «اصل هو هویه» را رد می‌کند.

پیش‌تر اشاره شد که بر اساس اصل امتناع تناقض، در امر دارای حُسن، ممکن نیست که قبیحی یافت شود. به تعبیر منطق‌دانان قدیم، اجتماع نقیضان محال است. امر دارای حُسن در همه صفات خویش واجد ویژگی حُسن بوده و قبیح نیز در تمامی صفات خویش دارای قُبَح است. اما ابن خلدون در بیان جنبه ایستایی نظریه‌اش، دیدگاه دیگری درباره این اصل دارد. او به ویژگی‌های متناقضی اشاره می‌کند که در خود دارای حُسن و قُبَح هستند، به گونه‌ای که همزمان صالح و فاسد هستند. چیزی که درک آن به زاویه نگاه ما مربوط می‌شود. از یک زاویه بادیه‌نشینان در اوج توحش و میل به چپاول و ویران‌سازی هستند و از علم و پیشه و صنعت بسیار دورند. اما از دیگر سوی در ایشان صفات شجاعت، متانت طبع و دوری از زندگی تجملاتی و امور بی‌ارزش موجود است. شهرنشینان نیز در نگاه ابن خلدون در چنین وضعی می‌باشند. آنها از سویی برخوردار از نشانه‌های علم و فن بوده و از سوی دیگر در آنها عادات بدی چون اسراف، ترس و مکر حاکم شده است.

این نظر در میان متفکران پیشین غیرقابل پذیرش بود. ایشان در بحث اخلاق، با تقسیم‌بندی رایج خود بر این باور بودند که هر شخص یا جامعه می‌تواند دارای همه اخلاق فاضله بوده باشد و از اخلاق فرومایه به دور باشد. این آن چیزی است که در اصطلاح معاصر بدان «خوددگرینی» Depersonalization اطلاق می‌شود. امری که خصوصاً در جدال طایفه‌ای و یا قومی در میان مسلمانان دیده می‌شود.

برای مثال، ایشان پیرامون برتری میان صحابه یا دیگر مسلمانان صدر اسلام به مجادله می‌پرداختند. فرد از دید ایشان یا دارای کمالات و یا دارای پستی و نقصان بود. آنان همه صفات و اعمالش را در این چارچوب عام (یا کاملاً خوب و یا کاملاً بد) مورد قضاوت قرار می‌دادند. در این صورت اگر روایتی در مورد فردی فاضل که کاری ناپسند انجام داده بود، نقل می‌شد، بلافاصله مورد تکذیب قرار می‌گرفت و غیرمعقول تلقی می‌شد. چرا که معتقد بودند که از فردی صالح، عملی ناشایست هر چند ناچیز، سر نمی‌زند. ایشان با این دیدگاه به ملل مختلف می‌نگریستند و شدیدترین شکل آن را در جدال با

شعوبی‌گری شاهدیم. از سویی همهٔ اهتمام دوستداران عرب به یافتن صفات نیکو برایشان بود به‌طوری که وجود هیچ خطایی از اعراب را بر نمی‌تافتند، بر خلاف ایشان شعوبی‌ها با نفی هر گونه ویژگی پسندیده‌ای برای اعراب، همهٔ ردایل را به اعراب منسوب می‌کردند. این امر بیانگر اهمیت کار ابن خلدون است. او معتقد بود که انسان نمی‌تواند آن‌گونه که می‌خواهد، واجد همهٔ صفات نیکو باشد. انسان اخلاق خود را از جامعه‌ای می‌گیرد که در آن زندگی کرده و جامعه تابع شرایط اقتصادی و سیاسی و اجتماعی‌ای است که آن را احاطه کرده است و انسان‌ها چه در شیوهٔ زندگی بادیه‌نشینی و یا شهرنشینی هماهنگ و منسجم با آن می‌باشند.

اخلاق از دید ابن خلدون امور مرسوم و عادات اجتماعی است که تابع ارادهٔ فردی نیست. و کوشش شخصی که در برابر عادات جامعه‌اش قرار می‌گیرد، ناکام خواهد ماند.^۱ لذا از دید ابن خلدون، فرد ناچار به همراهی عادات حاکم بر جامعه با همهٔ خوبی‌ها و بدی‌های آن است.

نظریهٔ ابن خلدون و اصل هو هویه:

پیش‌تر اشاره شد که اصل هو هویه در منطق قدیم بیان می‌کند که حقیقت اشیاء به‌مرور زمان تغییر نمی‌کند. زیرا دارای ویژگی‌هایی است که آن را در برابر دگرگونی ثابت نگاه می‌دارد. «جان دیویی» بیان داشته که چگونه منطق قدیم بر پایهٔ عدم دگرگونی استوار بود. آنچه که دارای وجود حقیقی است، قابل تغییر نیست و اگر دچار دگرگونی می‌شد، در نظر منطق‌دانان قدیم دلیلی بر نبود وجود حقیقی آن بود.^۲

اما در نظریهٔ ابن خلدون، اصل هو هویه نقض می‌شود. در جنبهٔ جنبشی نظریهٔ او بر دگرگونی مستمر، نسلی پس از دیگری، در جامعه بشری تاکید می‌کند و مرزی را در این دگرگونی نمی‌شناسد. ممکن است شخصی در اعتراض به نظریهٔ ابن خلدون بگوید: او آنگاه که به مطالعهٔ بادیه‌نشینی و شهرنشینی پرداخته است، به ویژگی‌هایی برخورد کرده است که نه در حال دگرگونی، بلکه از ابتدای پیدایش‌شان در چنان وضعی بوده‌اند. در جواب می‌گوییم که ابن خلدون آن ویژگی‌ها را طبایع ثابتی نمی‌داند که تکوین انسان از جنبهٔ عقلی و یا جسمی‌اش، به آن طبیعت بوده باشد. بلکه در نظر او این ویژگی‌ها از شرایط

۱. مقدمهٔ ابن خلدون (طبعة لجنة البیان العربی)، ص ۶۹۲ - ۶۹۳.

۲. John Dewey, Logicp. ۸۴.

اجتماعی‌یی که در آن زندگی می‌کنند، نشأت گرفته است و بدان سبب، ایشان ناگزیر از تخلق به آن ویژگی‌ها هستند. پس دگرگونی ایشان تحت تأثیر دگرگونی شرایط است. ابن خلدون با تصریح بر این امر، و با مقایسه میان بادیه‌نشینی و شهرنشینی از حیث صفت شجاعت، می‌نویسد:

«انسان فرزند عادات و مأنوسات و نه طبیعت و مزاج خود است. آنچه که وی بدان انس گیرد و خوی، ملکه و عادتش شود، جانشین طبیعت وی می‌شود و باکمی دقت این امر را در میان بسیاری از انسان‌ها صادق می‌یابی. و خداوند آنچه را که بخواهد، خلق می‌فرماید.»^۱

این بدان معناست که ویژگی‌هایی که ابن خلدون در زمینه بادیه‌نشینی و شهرنشینی بیان داشته است، نه ناشی از طبایع ثابت بشری، که نتیجه شرایطی است که انسان‌ها در آن زندگی می‌نمایند. پس در صورت دگرگونی کامل شرایط جغرافیایی در یک بادیه، به ناچار اخلاق بادیه‌نشینان آن دگرگون و و متخلق به صفات دیگری خواهند شد.

ابن خلدون و چرخه اجتماعی:

ابن خلدون معتقد بود که تاریخ جامعه بشری در چرخه‌های پیاپی به جهت برخورد میان بادیه‌نشینی و شهرنشینی حرکت می‌کند. پس تا هنگامی که جامعه به دو گروه شهرنشین و بادیه‌نشین تقسیم شده است و هر یک دارای ویژگی‌های متضادی با دیگری باشند، درگیری میان‌شان به شکلی از انحاء موجود خواهد بود. بادیه‌نشینان نمی‌توانند در بادیه‌های خشک خویش شاهد ناز و نعمت شهرنشینان باشند و درحالی‌که شهرنشینان «مُتَرَف» ترسو بار می‌آیند، ایشان دارای روحیه‌ای جنگی می‌باشند. و ناگزیر روزی فرا خواهد رسید که بادیه‌نشینان شجاع به شهرنشینان غرق در خوشی و نعمت حمله کنند و و بر آنها سیطره یابند. این امر منجر به تاسیس دولت‌ها و خاندان‌های حاکمه جدید می‌شود. اما بادیه‌نشینان پس از برخورداری از زندگی راحت شهری، به تدریج صفاتی چون قدرت، خشونت و عصبیت خویش را از دست داده و از این‌رو، اندک‌اندک دولت‌شان ناتوان شده و فرصتی مغتنم برای دیگر بادیه‌نشینانی به وجود می‌آید که از صفات اصلی خویش عدول نکرده‌اند. در این هنگام آنان به دولت ناتوان حمله می‌کنند و به جای آن دولت جدیدی را تاسیس می‌کنند و این سیر تحول تاریخ جوامع است.

۱. مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البیان العربي)، ص ۴۱۹.

چرخه اجتماعی از دید ابن خلدون چرخه‌ای حتمی است. همه دولت‌ها ناگزیر به طی کردن این مسیر خواهند بود و نمی‌توان دولتی را همواره قوی و شکست‌ناپذیر تلقی کرد. هر دولتی عمری مانند عمر افراد دارد و مسیری را از شکوفایی تا فرتوتی و زوال طی می‌کند. گاه برخی عوامل غیر مترقبه این چرخه را طولانی‌تر کرده و یا احیاناً عمر دولتی را طولانی می‌کنند. با این حال این چرخه همچنان به مسیر خود ادامه داده و دولت‌ها هر که باشند، سرانجام همانند افراد از میان خواهند رفت.

در اینجا اهمیت عصبیت مورد نظر ابن خلدون که در بخش‌های مختلفی از مقدمه مطرح شده است، مشهود است. عصبیت از دید ابن خلدون رابطه اجتماعی موجود بین اعضای قبیله یا هر جماعت دیگری است که ایشان را به یکدیگر پیوند می‌دهد و باعث تعاون و همکاری آنها در خوشی‌ها و سختی‌ها می‌شود. عصبیت قوی‌ترین نیروی زندگی بادیه‌نشینی است و منجر به نزاع میان قبیله‌های مختلف باهم می‌شود. و پوشیده نماند که گاه نزاع فوق ناشی از دعوت دینی و نظایر آن است که نیرویی بسیار قوی را به وجود می‌آورد که متوجه شهرهای آباد می‌شود و چنانکه بیان شد، دولت جدیدی را به وجود می‌آورد. پس از چندی که دولت فوق به ضعف و سستی گرایید، اولیای امور به استخدام سربازان مزدور برای دفاع از دولتشان روی می‌آورند. این سربازان اجیرشده کم‌وبیش فوایدی را برای دولت خواهند داشت، اما هرگز نمی‌توانند در مقابل موج جدیدی که در آینده از بادیه به راه خواهد افتاد، و آکنده از عصبیتی پُر شور و هیجان است، پایداری کنند.

ابن خلدون و دولت اموی^۱

ابن خلدون به شیوه‌ای متفاوت از تحلیل بیشتر مورخان مسلمان، به دولت اموی که در شام شکل گرفت، می‌پردازد. مورخان مسلمان معمولاً دانسته‌یاندانسته در اندیشه خویش تحت تأثیر منطق قدیم بوده‌اند. لذا در سنجش دولت اموی به دو دسته تقسیم شده‌اند.

۱. در اینجا توجه داشته باشیم که وردی می‌کوشد که دیدگاه ابن خلدون در زمینه حکومت اموی‌ها را تشریح کند. بسیاری از تحلیل‌های تاریخی ابن خلدون به دلیل آنکه تاریخ را در ذیل نظریه عصبیت خود قرار می‌دهد، ضعیف است. همچنین متوجه این نکته باشیم که به طور سنتی روابط خوبی میان خاندان اموی با نیاکان ابن خلدون موجود بوده است. نتیجه‌گیری وردی از دیدگاه ابن خلدون در خصوص اموی‌ها، در نهایت همان تبلیغات حاکمان اموی در قبال ظلم‌های بی‌شمارشان است که با سلب مسئولیت از خود و جبری نشان دادن وقایع، فسق و فجور خود را توجیه می‌کردند. (مترجم)

برخی متوجه محاسن دولت اموی شده و از ابتدا تا انتها، آن را دولتی صالح و موجب پیروزی و فتوحات بسیاری می‌دانند. دسته دیگر آن را سراسر در شر و انحراف از سنت اسلام می‌دانند. به نظر می‌رسد که بیشتر مورخان اسلام در دسته دوم قرار دارند. یکی از دلایل آن به تدوین علم تاریخ در عصر عباسی بازمی‌گردد که کاملاً با دولت اموی در تعارض بوده و بر آن چیره شده بود.^۱

نگاه ابن خلدون به دولت اموی همانند دیگر دولتهاست. او ارزیابی مثبتی از دوران آغازین دولت اموی دارد که به تدریج منفی می‌شود. هر چند در ابتدا روح دینی در دولت اموی موجود بود،^۲ اما خلفای اموی به تدریج یکی پس از دیگری غرق در ناز و نعمت شده و هر نسل از نسل پیشین خود در تباهی و فساد گوی سبقت را از دیگری ربود. تا سرانجام به نابودی دولت اموی انجامید.^۳ ابن خلدون نظیر این تحلیل را در مورد دولت عباسی، فاطمی، ایوبی و غیره بیان کرده است.

این بدان معناست که او بر خلاف بیشتر مورخان، بنی‌امیه را در سرشت‌شان شرور نمی‌داند و معتقد است که آنها هم همانند دیگر دولتها، تابع شرایط اجتماعی‌شان بوده‌اند. در این دیدگاه، خیر و شرشان در همه حال تابع نقش اجتماعی‌شان است. از اینجا دانسته می‌شود که ابن خلدون موافق اصل هو هوویه که می‌گوید که یک چیز یا خوب است و یا بد و همواره بر حال خود باقی است، نیست. در دید ابن خلدون هر چیز ابتدا خوب بوده و به تدریج به بدی می‌گراید. در این دیدگاه هیچ امری همواره بر حالت اول خود باقی نمی‌ماند.

اصل شق ثالث مطرد:

پیش‌تر دیدیم که چگونه نظریه ابن خلدون اصل هو هوویه و اصل امتناع تناقض را

۱. احمد امین، ضحی الاسلام، (القاهرة ۱۹۳۸)، ج ۲، ص ۲۷ - ۳۱.

۲. پایه شکل‌گیری حکومت اموی از همان ابتدا مبتنی بر فاصله گرفتن از سنت رسول‌الله صلی‌الله علیه و آله و سلم است که موجب شد تا حضرت امام حسین علیه‌السلام قیام کنند. روحیه دینی اموی‌ها نیز غالباً از همان باب قرآن بر نیزه کردن معاویه در نبرد صفین و استفاده از گفتار حق برای مقاصد باطل است. (مترجم)

۳. مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البیان العربی)، ص ۵۴۵ - ۵۴۸.

نقض کرد. اکنون درصدد شناخت دیدگاه وی در خصوص سومین قانون اندیشه یعنی اصل شق ثالث مطرد هستیم. معمولاً منطق دانان قدیم در پرتو این اصل اشیاء را به دو صنف متضاد که سومی و حد وسطی ندارد، تقسیم می‌کنند. دیدیم که ابن خلدون جامعه بشری را به دو گروه بادیه‌نشینان و شهرنشینان تقسیم کرده بود. آیا می‌توان گفت که ابن خلدون در این تقسیم‌بندی متأثر از اصل شق ثالث مطرد بوده است؟ به جهت پاسخ دادن به این سؤال شایسته است که یکی از اعتراضات علم معاصر به این اصل را مورد مطالعه قرار دهیم. اکنون مشخص شده است که تقسیم‌بندی‌های دوگانه‌ای که بر پایه این اصل بنا شده بودند، فاقد وجودی واقعی در خارج از ذهن بوده‌اند. این تقسیم‌بندی‌ها ساخته عقل ماست و از آنها در جهت برخی مقاصد علمی استفاده می‌کنیم.

برای مثال، ما اشیاء را به گرم و سرد تقسیم می‌کنیم. درحالی که در واقعیت امر اشیاء تابع این تقسیم‌بندی دوگانه نیستند. در واقع آنها بنا بر درجاتی متوالی متفاوت از هم هستند. هر درجه‌ای به نسبت مابعد خود کمتر است. در چنین وضعی مرزی طبیعی به جهت جدا کردن آنها موجود نیست. برخی گمان می‌برند که درجه صفر مرز بین سرما و گرما است. درحالی که آن درجه‌ای قراردادی به جهت معین کردن درجه‌ای است که آب خالص در آن یخ می‌بندد. غیر از این امر، درجه صفر فرقی با دیگر درجات ندارد.

بر این اساس ما عادت کرده‌ایم که مردم را از نظر بلندی قامت به دو گروه قد بلند و کوتاه قد تقسیم کنیم. اما اگر مردم را در یک صف بنا بر طول قامتشان قرار دهیم، با شکلی شیب‌دار مواجه خواهیم شد که تعیین مرزی به جهت تمیز افراد قد بلند و کوتاه قدشان بسیار دشوار است. لذا جهت رفع نیاز، حد و مرزی را تعیین می‌کنیم. در این حالت ممکن است فردی را کوتاه قد بنامیم؛ درحالی که تفاوت بسیار ناچیزی در اندازه قد خود با فردی داشته باشد که در زمره قد بلندها شمرده می‌شود.

به همین سبب تفکر معاصر با کنار نهادن اصل شق ثالث مطرد، به اصل رتبه‌بندی توجه کرده است. اشیاء در طبقه‌بندی‌های امروزی به شکل پیوستار Continuum یا با پذیرش توالی درجات در آن طبقه‌بندی می‌شوند. این به معنای بی‌اعتبار شدن کامل طبقه‌بندی‌های دوگانه نیست؛ چه آنکه به جهت سودمندی عملی مورد استفاده ما قرار می‌گیرد. مثلاً دانش آموزان را با لحاظ معیار معینی (مثلاً نمره پنجاه) به دو گروه قبول شده‌ها و مردودی‌ها تقسیم می‌کنیم. هر کس که این حد نصاب را کسب کند قبول و

گر نه مردود شناخته می‌شود.

ابن خلدون و اصل درجه بندی:

تصور می‌کنم که ابن خلدون به ایراد نهفته در طبقه‌بندی‌های دوگانه از جهت تطبیق با واقعیت آگاه بوده است. او اگر چه مردم را به دو گروه بادیه‌نشینان و شهرنشینان تقسیم می‌کند. اما آنگاه که به شرح وضعیت ایشان می‌پردازد، اشاره به درجات متفاوت ایشان از نظر میزان ظهور ویژگی‌های بادیه‌نشینی و شهرنشینی دارد. لذا در فصلی از فصول مقدمه، بادیه‌نشینان را به نسبت میزان درآمیختگی ایشان به زندگانی در صحرا و دوری از مستلزمات شهرنشینی به سه درجه تقسیم می‌کند. درجه نهایی بادیه‌نشینی، کسانی قرار دارند که در معاش خود بر شتر متکی هستند و پس از ایشان و در درجات ضعیف‌تر، گله‌داران (گوسفندچرانان) و سپس کشاورزان قرار می‌گیرند.^۱

همچنین در فصولی که ابن خلدون به بررسی اوضاع شهرنشینی می‌پردازد، ایشان را نیز درجات مختلفی ترسیم کرده است. ابن خلدون در اینجا مانند بیان درجات بادیه‌نشینی، عدد درجات را بیان نکرده است. آنگاه که از صنایع سخن می‌راند، اشاره به تنوع آنها بر پایه اختلاف شهرها دارد. صنایع ساده در برخی از شهرهایی که از حیث زمانی به بادیه‌نشینی نزدیک‌اند، ناشی از رفع نیازهای ضروریات زندگی مانند نجاری، آهنگری، خیاطی، بافندگی و پشم‌چینی است. سپس به میزان ارتقای عمران و ازدیاد رفاه، صناعات دیگری مانند دباغی، زرگری و صنعت کفاشی به وجود می‌آید و در ادامه شاهد پیدایش مشاغلی چون روغن‌فروشی، رویگری، گرمابه‌داری، طباحی، سقائی، حلیم‌فروشی، آوازه‌خوانی، طبل‌زنی و کاغذفروشی هستیم. در صورتی که عمران از حد درگذرد، مشاغل عجیبی که وجودشان در شهرهای کوچک نادر است، مانند راه‌رفتن بر طناب در هوا و آموزش پرندگان و آموزش آواز و رقص و اعمال شعبده‌بازی به وجود می‌آید.^۲

تفاوت میان شهرها از این زاویه در وضعیت گدایان آن قابل مشاهده است. ابن خلدون در این زمینه می‌گوید که:

در فاس گدایانی را دیدم که در ایام قربانی، بهای گوشت را و بسیاری از وسایل تجملی

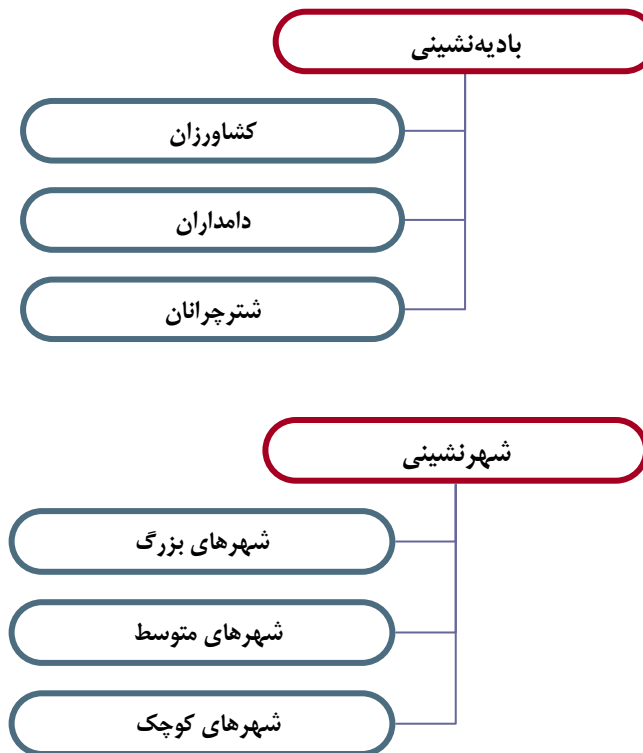
۱. همان منبع، ص ۴۱۲.

۲. همان منبع، ص ۹۲۵ - ۹۲۶.

چون گوشت و روغن و ابزار پخت و پز و پوشیدنی‌ها و وسایل زندگی چون غربال و ظروف را از مردم طلب می‌کردند. حال آنکه اگر گدایی این چیزها را در تلمسان و یا وهران طلب کند، مورد تقبیح قرار گرفته و با رفتار منفی مردم مواجه خواهد شد. در این دوران اخبار شگفتی از قاهره و سرزمین مصر دربارهٔ وضع رفاه و بی‌نیازی مردمان آن به ما می‌رسد. تا آنجا که منجر به میل به مهاجرت در فقیران مغرب شده است. چرا که می‌شنوند که رفاه در مصر برتر از دیگر سرزمین‌ها است. عامهٔ مردم گمان می‌برند که علت این امر در وجود ثروت سرشار مصری‌ها و گنجینه‌های فراوانشان و نیز انفاق و ایثار بیشتر اهالی آن است، اما این گمانی نادرست است. علت وفور نعمت در سرزمین مصر و قاهره به برتری عمران آن نسبت به این شهرها بازمی‌گردد که منجر به بهبود و نیکو شدن وضع ایشان شده است.^۱

می‌توان طبقه‌بندی مردم در پرتو نظریهٔ ابن خلدون را بنا بر اصل درجه بندی چنین

ترسیم کرد:



لازم به یادآوری است که ابن خلدون در طرح این طبقه‌بندی کاملاً دقیق نبوده است و به نظر می‌آید که گرایش وی به واقع‌گرایی وی را از تحدید آن به شکلی ثابت و دقیق باز داشته باشد. لذا گاه مشاهده می‌شود که وی میان طبقات اصلی، طبقاتی فرعی را در نظر گرفته است. برای مثال، در میانه شترچرانان و گله‌داران (پرورش دهندگان گوسفند) کسانی را قرار می‌دهد که معیشت آنها بر پایه شتر و گوسفند است. نیز شهرها را درجات پیاپی‌ای بدون آنکه بخواهد آن را بنا بر حالت عمران شهری مشخص سازد، تقسیم می‌کند.

ابن خلدون و عرب:

مایلم این فصل با اشاره به دیدگاه ابن خلدون درباره اعراب به پایان ببرم. در این زمینه پیچیدگی بسیاری موجود است و لازم است که در پرتو آنچه که در زمینه تحلیل منطقی ابن خلدون یادآور شدیم، به مطالعه دیدگاه وی بپردازیم.

ابن خلدون در برخی از فصول مقدمه به «عرب» پرداخته و آن را چنان وصف می‌کند که بوی ذم و تحقیر می‌دهد. او در یکی از فصول مقدمه می‌گوید: بناهایی که اعراب بر پا می‌دارند، به سرعت به ویرانی می‌انجامد و در فصل چهارم می‌گوید: اعراب دورترین مردم از صنایع هستند و در فصل پنجم اشاره می‌کند که اعراب از طلب علم و استقبال از آن سر باز می‌زنند. و ...

این سخنان منجر شده است که برخی از محققان، ابن خلدون را از «شعوبی»‌های بربر بدانند که به منظور کاستن از شأن اعراب، به ذم و ناسزاگویی آنها پرداخته است. جالب‌توجه است که یکی از متعصبان دو آتش ملّی‌گرایی عربی چنان از ابن خلدون به خشم آمده بود که از وجوب سوزاندن کتاب‌های ابن خلدون و نبش قبر وی به نام ملیّت عرب سخن رانده بود.^۱

استاد ساطع حصری نظر دیگری دارد. او معتقد است که مراد ابن خلدون از اعراب بادیه‌نشینان است. حصری به جهت تأیید این نظر شواهد لغوی و تاریخی و اجتماعی متعددی را بیان کرده است و به گونه‌ای در این مقصد موفق بوده است که نمی‌توان نظر

۱. ساطع الحصری، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص ۱۵۱.

وی را دست‌کم گرفت و به آن نظر نداشت.^۱ نظر حصری در میان پژوهشگران عرب به خوبی مورد پذیرش واقع شده است و بسیاری آن را پاسخ مسئله دانسته‌اند. من بخش عمده‌ای از نظر حصری را قبول دارم. ابن خلدون آنجا که ذم عرب را بیان کرده است، ذم بادیه‌نشینی را مد نظر داشته است. اما با کمی تأمل پرسشی برایم مطرح می‌شود و آن اینکه آیا مفهوم واژه عرب در اصطلاح ابن خلدون، مترادف و برابر با واژه بادیه‌نشینی است؟ یا آنکه این دو لفظ در معنا دارای برخی تفاوت‌ها می‌باشند؟ این پرسش مدت‌ها مرا به خود مشغول داشته بود. تا آنکه اخیراً با عباراتی در مقدمه ابن خلدون مواجه شدم که دیدگاه مرا در این زمینه کامل کرد. دیدگاهی که از برخی زوایا متفاوت با دیدگاه حصری است.

از جمله چیزهایی که منجر به این شناخت شد، آن بود که ابن خلدون هنگامی که صفات بادیه‌نشینی را در خصوص خوبی‌ها و بدی‌هایشان بیان می‌کند، از واژه «البدو» و آنگاه که تنها درصدد بیان ویژگی‌های منفی بادیه‌نشینی است، از واژه «العرب» استفاده می‌کند. دلیل این امر در فصل دوم از باب دوم مقدمه موجود است. در این فصل بادیه‌نشینی را بنا بر شدت آمیختگی با زندگی در بیابان و دوری از ویژگی‌های زندگی شهری، به درجات سه‌گانه تقسیم کرده است. ابن خلدون امت‌های بادیه‌نشین مختلفی را از فارس، ترکمان، صقالبه، کرد، بربر و عرب نام برده و درصدد توزیع آنان در درجات سه‌گانه تقسیم‌بندی خویش است. او در پایان فصل فوق آشکارا اشاره می‌کند که زندگی اعراب بیش از سایر اقوام، به زندگانی در صحرا و شترداری وابسته است. درحالی‌که دیگر امت‌های بادیه‌نشین علاوه بر شترداری به پرورش گوسفند و گاو پرداخته‌اند و یا صرفاً به زراعت می‌پرداخته‌اند. چنانکه عامه بربرها و غیر عرب‌ها چنین بوده‌اند.^۲

از این عبارت بر می‌آید که مراد ابن خلدون از استعمال واژه عرب به شکل عام، بادیه‌نشینی نبوده است. بلکه می‌خواسته تا نمونه نهایی و اوج بادیه‌نشینی را بیان کند. نمونه‌ای که بیش از دیگر اشکال بادیه‌نشینی از خصائص شهرنشینی مانند علم و صنعت و عمران به دور بوده است.

۱. همان منبع، ص ۱۵۱ - ۱۶۸.

۲. مقدمه ابن خلدون، (طبعة لجنة البیان العربی)، ص ۴۱۲ - ۴۱۳.

در پاسخ به این پرسش که چرا ابن خلدون این دید را نسبت به اعراب داشته است و آیا واقعاً اعراب بیش از دیگر اقوام در بادیه‌نشینی قرار داشته‌اند؟ و اگر چنین است، چگونه از تمدن باستانی یمن و تمدن تدمر و بترآ و از تمدن بزرگ اسلامی که در آن اعراب به شکلی فعال سهمیم بوده‌اند، سخن برانیم؟ به نظر می‌رسد که ابن خلدون در این زمینه متأثر از شرایط فکری و اجتماعی دورانش که بر سرزمین‌های مغرب حکم‌فرما بود، قرار داشته است. امری که در فصل بعدی بدان خواهیم پرداخت.

در هر حال ما نمی‌توانیم از سخنان ابن خلدون در ذم اعراب این استنباط را داشته باشیم که وی به شکلی مطلق درصدد ذم اعراب است. این امر با منطق ابن خلدون سازگار نیست. پیش‌تر بیان کردیم که ابن خلدون در مورد هر موضوعی حداقل متوجه دو وجه خیر و شر است. او در بیان ذم عرب به شکلی غیرمستقیم اشاره می‌کند که ایشان به همان میزانی که متصف به صفات منفی بادیه‌نشینی هستند، همزمان متصف به محاسن بادیه‌نشینی هم هستند. پس اگر در علم و عمران و صناعت از دیگران عقب‌تر باشند، در شجاعت و نزدیکی به خصلت‌های نیکو و دین از دیگران جلوتر هستند.

واضح است که این تصور که ابن خلدون مخالف اعراب بوده، برآمده از نگرش منطق قدیم است که اجتماع دو امر نقیض در یک چیز را ناممکن می‌داند. لذا معتقد بودند که حال که ابن خلدون به ذم اعراب پرداخته است، معقول نیست که دوستدار ایشان باشد و یا رغبتی به تمجید از اعراب داشته باشد. و اگر ایشان با نگاه ابن خلدون به مطالعهٔ مقدمه می‌پرداختند، گرفتار این مخمصه نمی‌شدند.

از جملاتی که در آن ابن خلدون به وصف اعراب پرداخته است، این است که «اعراب ملتی وحشی‌اند»^۱ مراد ابن خلدون از این تعبیر متفاوت با معنایی است که ما امروزه می‌فهمیم. ما توحش را صفتی بسیار منفی تلقی می‌کنیم و تصور می‌کنیم که او درصدد ذم شدید اعراب بوده است. اما مراد ابن خلدون از توحش عبارت است از سکونت داشتن در صحرا و وابستگی به آن و دور بودن از ویژگی‌های شهر. این امر در اصطلاح ابن خلدون نه به معنای ذم، که وصف موضوعی است که از زاویهٔ زندگی شهری ذم و از نظرگاه زندگی بادیه‌نشینی مدح است. و بیشتر مسایل در دید ابن خلدون به همین شکل نسبی می‌باشند.

فصل چهارم

علم عمران - موضوع و روش

محمد عابد الجابری^۱

۱. طرح «علم جدید»: موضوع

اکتشاف یک علم جدید امری بسیار مهم، به‌ویژه در زمانی است که مردم معتقد باشند که علوم به حد تمام و کمال خود رسیده‌اند و قدما دیگر مجالی برای متأخران به جهت افزودن عرصه‌ای در علم و معرفت نگذاشته‌اند؛ اما ابن خلدون با اعتماد به نفس و درحالی که از علوم مختلف دوران‌ش مطلع است، لحظه‌ای در بیان یافتن علمی جدید که خداوند به او الهام کرده است، تردید به خود راه نمی‌دهد. او در این اکتشاف معتبر، نه از «معلم اول» و نه «از حکمای ایرانی» و نه «از دانشمندان اسلام» تقلید نکرده است.

اما ابن خلدون که در همه نظرات و اندیشه‌هایش ملتزم به رعایت منطق بود، باید در ابتدا اثبات می‌کرد که آنچه که کشف کرده، «علم» و شایسته عنوان علم است تا در درجه بعد اثبات کند که آن علمی جدید است که متقدمان بدان دست نیافته بودند و اینکه علمش دارای اختلافی ماهوی با دیگر علوم رایج تا دوران اوست. این امور یگانه راه اثبات

۱. این نوشتار ترجمه منبع زیر است:

محمد عابد الجابری: ۲۰۰۱. فکر ابن خلدون العصبية و الدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي. (ط ۷) مرکز دراسات الوحدة العربية، ص ۱۰۳ - ۱۱۱. (الفصل السادس - علم العمران موضوعا و منهجا)

مشروعیت این علم بر اساس قوانین متداول منطقی هستند. اهمیت مسأله اول از این جهت است که حال که علم نوین ابن خلدون می‌باید دربردارنده شروط علم باشد، آن شروط چیست‌اند؟

منطق‌دانان قدیم معتقد بودند که هر علم برهانی دارای چهار رکن است: موضوع، اعراض ذاتیه، مسائل و مبادی یا مقدمات. در زمینه موضوع مسئله مشخص است. غزالی می‌گوید:

هر علمی حتماً دارای موضوعی است که در آن وارد بررسی می‌شود و یافتن احکام آن مدنظر است؛ مانند بدن انسان برای طب و اندازه برای هندسه، و عدد برای حساب، نغمه برای موسیقی، و افعال مکلفین برای فقه. هر یک از این علوم اثبات موضوعات درونی خود را بر متکفل خود الزام نمی‌کنند. پس فقیه لازم نیست که به اثبات این امر بپردازد که برای انسان عملی الزامی است یا هندسه‌دان اثبات کند که مقدار عرض موجود است، بلکه آن امور در علم دیگری مورد اثبات قرار می‌گیرد.^۱

اما مراد اعراض ذاتیه^۲ «خواصی» است که در موضوع علم و نه در خارج از آن قرار دارند؛ مانند مثلث و مربع برای برخی مقادیر و خمیدگی و راستی برای بعضی و آنها اعراض ذاتی علم هندسه می‌باشند؛ و مانند زوج و فرد بودن برای عدد و اتفاق و اختلاف یا به عبارت دیگر هماهنگی برای موسیقی و مانند بیماری و تندرستی برای حیوان و حتماً باید در اول هر علم حدود اعراض ذاتیه آن ادراک شود؛ اما وجود اعراض ذاتیه در موضوعات، از کل آن علم مستفاد می‌شود، چه آنکه مراد علم، اقامه براهین بر آن است. اما مسائل عبارت‌اند از اجتماع اعراض ذاتیه با موضوعات که مطلوب هر علم است و از آن در علم جستجو می‌شود. «هر مسأله برهانی در علم یا موضوعش موضوع آن علم یا

۱. ابو حامد محمد بن محمد الغزالی، مقاصد الفلاسفة في المنطق و الحکمة الالهية و الحکمة الطبيعية، تحقیق سلیمان دنیا (القاهرة: دار المعارف، ۱۹۶۱)، ص ۱۲۲. ما بر این باوریم که ابن خلدون بر این کتاب و نیز کتاب معیار العلم في فن المنطق که آن نیز از غزالی است، در مطالعات منطقی و در تعیین علم نوین خود بر فضایی منطقی قدیم اتکا کرده است.

۲. به معنای اعراض ذاتی در ملحق اصطلاحات مراجعه شود. (این ملحق در این مجموعه تحت عنوان فرهنگ اصطلاحات علم عمران به چاپ رسیده است. مترجم)

اعراض ذاتیه در موضوع آن علم است.» به این معنا که بحث و برهان در هر علم بر حول بیان اعراض ذاتیه خاص به موضوع آن علم و شرح و اثبات نسبتش با آن، و سپس مطالعه این اعراض ذاتیه و بیان خواص و احوال آن است.

پایه چهارم و آخری مبادی است که «مراد از آن، مقدمات مسلمی است که در آن علم موجود است که مسایل آن علم و نه مسایل در آن علم را اثبات می‌کند.»^۱ و مبادی برهان یا مقدمات آن یا از اولیات عقلی محض بوده و یا متشکل از قضایای تجربی ضروری و یا از قبیل حدسیات است.

این شروطی است که لازم است که در هر علم برهانی بنا بر منطق قدیم رعایت شود و ما به جهت روشن شدن دو مسئله اساسی آن را بیان کردیم. اول اینکه علم در این مفهوم به بحث درباره خواص اشیایی که موضوع خود را شکل می‌دهد و نه درباره ارتباطات میان آنها می‌پردازد. بنابراین هدف، کشف طبایع اشیاء و نه قوانینی است که در آن حکم شده و یا برخی را به برخی دیگر پیوند می‌دهد. مسئله دوم به روش مربوط می‌شود. علوم برهانی علوم استدلالی هستند: اول مقدمات و سپس نتایج و این علوم بر استقراء متکی نیستند، مگر از آن جنبه که به اثبات مبادی و افکاری که پیش‌تر گذشت، مدد رسانند.

ابن خلدون بر اساس این تصور از «علم» و مبتنی بر شروط آن، علم نوین خود را بنام علم عمران، بنا کرد و تاکید داشت که در این علم شروط مذکور رعایت شده است. چنانکه می‌نویسد:

گویا این علم^۲ مستقلاً باشد چه آنکه دارای موضوعی است که عبارت از عمران بشری

۱. الغزالی، همان منبع، ص ۱۲۲ - ۱۲۵.

۲. این اشاره به معیار صحیح که از آن سخن می‌راند، در عبارت پیشین گذشت. ج ۱، ص ۴۱۳ و اشاره هذا در «و کأن هذا» به علم عمران باز می‌گردد نه اینکه مطابق نظر برخی (مانند لاگوست) به تاریخ باز گردد:

Yves Lacoste, Ibn Khaldoun: naissance de l'histoire passe du Tiers- monde (Paris: Maspero ۱۹۶۶). p. ۱۹۰. et Mohamed Aziz Lahbabi. Ibn Khaldun. Presentaion.

و اجتماع انسانی بوده و دارای مسائلی است که عبارت است از بیان عوارض و کیفیاتی که یکی پس از دیگری به ذات عمران می‌پیوندد و این شأن هر علمی چه وضعی و یا عقلی است.

در این هنگام مسئله اصلی در علم عمران شامل بحث دربارهٔ اعراض ذاتیه‌ای است که به اجتماع بشری یعنی پدیده‌های اجتماعی مربوط می‌شود؛ اما این بحث متوجه قوانینی که چنین عمل می‌کند، نیست. بلکه چنانکه در ادامه بیان می‌شود، ابن خلدون اشاره دارد که این پدیده‌ها به شکل «بالطبع» در عمران بشری روی می‌دهد؛ اما او دربارهٔ نوع این عوارض ذاتیه، در جایی دیگر مثال‌هایی را چنین آورده است:

بدان که حقیقت تاریخ، خبر دادن از اجتماع انسانی‌یی است که عمران عالم است و کیفیاتی که بر طبیعت این عمران عارض می‌شوند؛ مانند توحش، همزیستی، عصبیت‌ها و غلبهٔ برخی از انسان‌ها بر برخی دیگر و نتایج آن مانند ایجاد حکمرانی و دولت و مراتب آن و نیز آنچه که انسان‌ها با کار و تلاش به خود منتسب می‌کنند، مانند کسب و معاش و علوم^۱ و صنایع و دیگر کیفیاتی که در این عمران روی می‌دهد. (ج ۱، ص ۴۰۹)

این امر به موضوع این علم و اعراض ذاتیه و مسائل این علم می‌پردازد؛ اما ابن خلدون

Choix de textes. Bibliographie par Mohamed – aziz Lahbabi. Philosophes de tous les temps. ۴۷ (Paris: Seghers. ۱۹۶۸)

۱. ابن ازرق در نسخهٔ خطی از او که در کتابخانهٔ عمومی رباط تحت عنوان «بدائع السلك فی طبائع الملک» موجود است، اعراض ذاتی عمران را چنین بیان داشته است: «عوارض» طبیعی این اجتماع بر پنج قسم می‌باشند:

بادیه‌نشینی که در دشت‌ها و کوه‌ها و مناطق کم آب و اطاف ریگزارهاست.

غلبه‌جویی: که غایت آن حکمرانی بر پایهٔ عصبیت قاهر و پیروز است.

شهرنشینی: در شهرهای بزرگ و کوچک و روستاها و آبادی‌ها به جهت پناه و سنگر گرفتن

معاش: آنچه از رزق و درآمد و صنعت مورد تقاضاست.

اکتساب علوم: از حیث آموزش و کسب آن.

اما دربارهٔ این کتاب آنکه ابن ازرق با اضافه نمودن برخی سخنان و حکمت‌های منسوب به حکمای ابران و یونان، به ارائهٔ خلاصه‌ای از مقدمهٔ ابن خلدون پرداخته است. ما در جای دیگری دربارهٔ این کتاب به بحث می‌پردازیم.

اشاره‌ای به مقدماتی که پایه برهان در علم عمران است، نمی‌کند؛ اما دائماً تاکید دارد که برهان‌هایش به شکل «وجودی» و طبیعی هستند. چرا که مستند بر واقعیت‌های اجتماعی است که در حال رخداد هستند. از اینجا مشخص می‌شود که مبادی در علم عمران، قضایای طبیعی است که یقین به آن از حس و عقل باهم یعنی از مشاهده و تکرار حاصل می‌شود. برای مثال، می‌توان به این قضیه اشاره کرد که ابن‌خلدون در بسیاری از براهین خود به «مدنی بالطبع بودن انسان» استناد کرده است. پس او نمی‌تواند وجود انسان را جز در اجتماع تصور کند. بنابراین، به جهت کمال اجتماع، نیازمند وازعی است که به دفع دشمنی میان انسان‌ها بپردازد و آن وازع پادشاه و سلطان است. این قضیه از اولیات عقلی نیست. چرا که می‌توان انسان را بدون اجتماع و اجتماع را بدون سلطه یا حکمرانی هم فرض کرد، از اینرو چنین قضیه‌ای تجربی و یا یکی از بدیهیات حس و تجربه است.^۱

پس در علم عمران شروط مطلوب علم جمع شده است و می‌توان آن را سزاوار علم دانست؛ اما آیا به راستی علم عمران علمی نوین است؟ به جهت پاسخ به این پرسش نیازمند مقایسه آن با همه علوم متداول نیستیم، بلکه اثبات تفاوت موضوع و غایت آن با علمی که احتمال تداخل با آن می‌رود، در مشخص کردن موضوع کافی است. در رأس این علوم دو علم خطابه و سیاست مدنی قرار دارد. که وجه تفاوت میان آنها با علم عمران بسیار روشن است. علم خطابه «عبارت» است از سخنان اقناع کننده سودمندی که به جهت جذب توده مردم به سوی یک‌نظر و یا دور گرداندن ایشان از آن ایراد می‌شود. پس خطابه یکی از علوم منطقی است و تفاوت آشکاری است میان جذب کردن مردم با بیان آنچه که به اقتضای طبع اجتماع انسانی در آن روی می‌دهد؛ اما علم سیاست مدنی متوجه «تدبیر» منزل یا مدینه بنا بر مقتضای اخلاق و حکمت است تا توده مردم را به شیوه‌ای که متضمن حفظ نوع و بقای او باشد، وادار کنند. این امر کاملاً باهدف علم عمران مخالف

۱. ما مقدماتی را که ابن‌خلدون مباحث خود در علم عمران را آغاز می‌کند، از مقدماتی از این نوع می‌دانیم. یعنی به مثابه مبادی بی است که برهان در علم عمران بدان مستند می‌شود. لازم به تاکید است که ابن‌خلدون تمامی فروع کتاب خود، جز این مقدمات ششگانه «فصول» نامیده است. برای شرح بیشتر در این زمینه و درباره مضمون این مقدمات ششگانه و ارتباط آن با ساختار هر می علم عمران ابن‌خلدون به فصل بعدی مراجعه کنید.

است. سیاست مدنی متوجه آن چیزی است که «سزاوار بودن» است درحالی که علم عمران از «هست‌ها» بحث می‌کند. لذا موضوع علم عمران از این دو علمی که امکان همانندی آن می‌رفت، متفاوت خواهد بود.

البته مسایلی وجود دارد که به شکل عرض، در براهین دانشمندان به کار می‌رود و مشابه مسایل علم عمران در موضوع و هدف است؛ مانند آن برخی سخنان حکما و برخی ابواب فقهی دربارهٔ اموری است که با مسایل اجتماعی و سیاسی علم جدید عمران در پیوند است؛ اما هیچ کدام به این موضوعات به عنوان مطالعه‌ای مستقل وارد نشده‌اند. بلکه آن را به شکل عرض و در ضمن مناسبت‌های مختلف بیان کرده‌اند. نزدیک‌ترین کتاب به علم عمران ابن خلدون، کتاب «سراج الملوك» ابی بکر طرطوشی است که به بیان خود ابن خلدون:

باب‌های آن کتاب به باب‌ها و مسایل کتاب ما نزدیک است؛ اما او به اصل مطلب نرسید و روش درستی را بر نگزید، و مسایل را به مقدار کافی باز نکرده و دلایل را روشن نکرده است. او بابتی برای مسایل می‌گشاید، احادیث و اخبار بسیار آورده و کلمات قصار گوناگونی از حکمای فارس ... و هند ... و دیگران بیان کرده اما در آن به میزان کافی پژوهش نکرده و پرده‌های ابهام را با براهین طبیعی رفع نمی‌کند. کتاب او نقل و تلفیقی از مطالب پندآمیز است. (ج ۱، ص ۴۱۷)

به وضوح ابن خلدون معتقد است که تفاوت اساسی بین علم جدید و بین کتاب سیاست طرطوشی موجود است و این تفاوت نه تنها در موضوع و یا مسائل آنها، بلکه در روش نیز دیده می‌شود. موضوع کتاب طرطوشی عبارت از قضایای حکمرانی، سیاست ملوک و آداب آن، مزایای حکومت صالح و قواعدی است که رعایت آن در تدبیر شئون رعایا بر حاکمان واجب است. نیز طرطوشی به مراتب سلطانیه و وظایف حکومت و امور مالی دولت و سپاه آن و دیگر امور مربوط به تدبیر حکومت پرداخته است.^۱ این مسایل بخشی از مسایلی است که در علم عمران بحث شده و بلکه محور اساسی مباحث ابن خلدون در مقدمهٔ خود است. لذا ابن خلدون اعتراف می‌کند که طرطوشی به تصور علم جدید او بسیار نزدیک است. باین حال صاحب علم عمران به تفاوت جوهری موجود میان مقدمهٔ خود با کتاب

۱. ابو بکر محمد بن الولید الطرطوشی، سراج الملوك (الاسکندرية: المطبعة الوطنية، طبعة أنطوان غندور، ۱۲۸۹ هـ -)

سراج الملوک آگاه است. طرطوشی در کتاب خود بر همان مسلک گذشتگان رفته است. او ابتدا مسئله‌ای را به عنوان موضوع بحث بیان کرده و سپس از احادیث و نوشته‌ها بسیار می‌آورد. ... لذا طریقه او روش وعظ و مستند بر اقناع خطابی و نه بر برهان عقلی است؛ اما ابن خلدون روش دیگری را انتخاب می‌کند که به دنبال مطالعه پدیده‌ها به همان صورتی که هستند، است و در نتایجی که تقریر می‌کند، بر برهان و نه بر اقناع خطابی اعتماد دارد. پس در اینجا این سؤال پیش می‌آید که روش و طبیعت و ویژگی‌های علم عمران ابن خلدون چیست؟

۲. علم عمران ... و طبیعیات: روش

علوم انسانی تا همین اواخر تابع علوم طبیعی بود. این حقیقتی است که تاریخ علوم به‌ویژه جامعه‌شناسی معاصر بر آن تاکید می‌کند. بیشتر کسانی که در پیشرفت مطالعات اجتماعی معاصر نقش آفرین بوده‌اند و قبل از آنکه به صورت نهایی به دست دور که‌هایم مستقل شود، به پدیده‌های اجتماعی متأثر از تصورشان از طبیعت و پدیده‌های طبیعی می‌نگریستند. این چنین جامعه‌شناسی معاصر گرایش‌های «بیولوژی» (اسپنسر) و مکانیکی آلی (هاریت و بارسیلو) ... را شناخت.^۱ و حتی آگوست کنت که عملاً مؤسس جامعه‌شناسی به شمار می‌رود، از این تفکر خارج نشد. او تصور می‌کرد که علم جدید وی همانند علوم طبیعی به‌ویژه «فیزیک» است. لذا پیش از آنکه به علم نوین خود، جامعه‌شناسی نام نهد، فیزیک اجتماعی اطلاق کرده بود.

و قابل توجه اینکه ابن خلدون نیز چنین کرده بود. او نیز تصور می‌کرد که علم جدیدش همانند طبیعیات دوران‌ش است که در واقع در امتداد طبیعیات ارسطو قرار دارد. توجه به این امر موجب فهم بهتری از تصور ابن خلدون از عمران بشری و عوارض ذاتی آن خواهد شد

۱. سبیرو هاریت Spiru Haret استاد مدرسه مهندسی بخارست کتابی با عنوان مکانیک اجتماعی در سال ۱۹۱۰ نگاشت؛ اما آنتونیو پورتونندو بارسیلو Antonio Portundo Y. Barcelo استاد اسپانیایی در زمینه هندسه راه‌ها و پل‌ها در مادرید بود که کتابی با عنوان «مباحثی در مکانیک اجتماعی» در سال ۱۹۲۵ منتشر کرد. ر.ک: عبدالکریم الیافی، تمهید فی علم الاجتماع (دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ۱۹۵۸)، ص ۱۷۶.

و در نتیجه پرتوهای روشن‌کننده حقیقت علم عمران خلدونی از نظر موضوع، روش و غایت بر ما تابیده می‌شود.

منطق‌دانان پیشین علم طبیعی را علمی می‌دانستند که در جسم عالم و در احوالی از قبیل سکون و حرکت و دگرگونی که بر آن عارض می‌شود، بحث می‌کند^۱ و ابن خلدون علم عمران را علمی می‌داند که در عمران بشری که می‌توان آن را جسم اجتماعی نیز نامید و در احوالی که بر آن عارض می‌شود نظیر توحش، همزیستی، عصبیت‌ها و حکمرانی ... به مطالعه می‌پردازد. پس همچنانی که علم طبیعت قدیم در طبایع ماده یعنی خصایص ملازم با آن و یا اعراض ذاتیه‌ای که بالطبع روی می‌دادند، بحث می‌کند، علم عمران نیز درباره طبایع عمران بحث می‌کند. درک معنای طبایع در تصور ابن خلدون از اجتماع بشری بسیار اهمیت دارد و آن همان تصور دانشمندان طبیعت قدیم از مفهوم طبایع ماده است. آنها بر این باور بودند که حرکت، سکون و دگرگونی در درون جسم طبیعی و به شکلی بالطبع و نه به واسطه عوامل خارجی و نه به دلیل روابط میان اشیاء در طبیعت انجام روی می‌دهد. مثلاً حرکت سنگ به‌سوی پایین، «بالطبع» است، یعنی به سبب چیزی است که در درون سنگ است دلیل آن اموری چون «هوایی که آن را به پایین دفع می‌کند و یا جاذبه زمین»^۲ نیست و این امر، به همین شکل در پدیده‌های عمران انسانی، از پدیده اجتماع تا پدیده دولت موجود است. پس در طبیعت انسان، اجتماع و تعاون به جهت تحصیل غذا و دفاع بر ضد دشمنی حیوانات موجود است، همانگونه که در طبع حیوانی او دشمنی هم موجود است. از این‌رو انسان‌ها «بنا بر طبیعت در هر اجتماعی نیازمند وازع و حاکمی می‌باشند که برخی را از برخی دیگر باز دارد.» (ج ۲، ص ۴۳۹) و او پادشاه است؛ و از این‌رو همچنان که حکمرانی طبیعی در اجتماع بشری است. پس «عوارضی که بیانگر فرتوتی دولت می‌باشند ... بالطبع برای دولت هم روی می‌دهند و همه آنها از امور طبیعی هستند و اگر فرتوتی در دولت طبیعی باشد، وقوع آن به مثابه وقوع

۱. الغزالي. مقاصد الفلاسفة في المنطق و الحكمة الالهية و الحكمة الطبيعية، ص ۳۰۳.

۲. همان منبع، ص ۳۸۰.

دیگر امور طبیعی خواهد بود. چنانکه پیری به مزاج حیوانی واقع می‌گردد.» (ج ۲، ص ۶۹۲) پس مسئله در این حال قضیهٔ شروط معینی نیست که با پیدایش آن نتایج معینی به وجود آید و هنگامی که از میان بروند، آن نتایج از میان می‌روند. بلکه مسئله در اینجا مسئلهٔ طبع است که ملازم پدیدهٔ اجتماعی است تا هنگامی که موجود باشد.

آری! اعراضی هم هستند که ملازمت ذاتی با شیء ندارند. اعراضی که جدا از آن و با فعل عوامل خارجی روی می‌دهند و با زوال عوامل خارجی از میان می‌روند. علم طبیعی بحث از این اعراض جداگانه نمی‌کند. زیرا علم حقیقی بنا بر معنای قدیم، علم به امور ثابت یعنی بالطبع است و این شأن علم عمران است که به بحث دربارهٔ «آنچه محلق به عمران از احوال ذاتی و مقتضای طبعش می‌شود» می‌پردازد؛ اما آنچه که عارض بر آن نیست، یعنی عرض جدا از آن، «در خور توجه نیست» مثل آن مانند «آنچیزی است که ممکن نیست بر آن عارض شود»

اکنون روشن می‌شود که هدف ابن خلدون از مطالعهٔ پدیده‌های اجتماعی، شناخت قوانین حاکم بر آن، آن‌گونه که مراد بسیاری از پژوهشگران است، نیست. بلکه هدف او بیان اموری است که در عمران به مقتضای طبعشان در عمران روی می‌دهد.

تفاوت بزرگی بین اندیشهٔ قانون به معنای امروزی و اندیشهٔ طبع بنا بر فهم پیشینیان موجود است. اندیشهٔ قانون به اعتباری، علاقهٔ ضروری بین دو واقعه و یا مجموعه‌ای از وقایع است که نبوده‌اند و این ارتباط برخاسته از دانشمندان نیست. اما در اندیشهٔ طبع، به مطالعهٔ ویژگی‌های اشیاء، یعنی ویژگی‌های ثابتی که همواره با آن همراه است و «طبیعت» آن را تشکیل می‌دهد، توجه می‌شود.

ابن خلدون در بنای علم نوین خود بر اساس طبیعیات دوران خود فراتر می‌رود. همان‌گونه که بحث در طبیعیات شامل اولاً بحث در آنچه که سایر اجسام ملحق شده و در ادامه بحث در امور اخص مانند نظر در حکم بسیط و مرکب است علم عمران نیز با بحث دربارهٔ عمران بشری به طور کلی (ضرورت) اجتماع و سلطه، مناطق عمران در زمین، نقش هوا در اخلاق مردمان و احوالاتشان، تأثیر حاصلخیزی و گرسنگی ... تأثیر عالم بالا ... و در ادامه به بحث دربارهٔ عمران بسیط (عمران بدوی) و سپس دربارهٔ عمران مرکب (عمران

شهری) می‌پردازد؛ و اینها همه موارد آن نیستند. همچنان که برای جسم ماده و صورت موجود است، عمران نیز دارای ماده و صورت است. ماده آن اجتماع بشری است و صورت آن دولت است؛ و همچنان که ماده بدون صورت موجود نیست، ممکن نیست که عمران بدون حکمرانی و دولت باشد: «به درستی که دولت و حکمرانی برای عمران به مثابه صورت برای ماده است و آن شکل نگهدارنده نوع آن برای وجودش است؛ و در علوم حکمت تقریر یافته است که نمی‌توان یکی را از دیگری جدا ساخت. پس دولت بدون عمران قابل تصور نیست و عمران بدون دولت و حکمرانی محال است. ...» (ج ۳، ص ۸۸۳) و عمر دولت و مدت دوران آن نیز چنین است که تابع نیروی عصبیت است: «زیرا عمر حادث بنا بر نیروی مزاج آن است و مزاج دولت با عصبیت است. پس هر گاه عصبیت نیرومند باشد، مزاج تابع آن خواهد بود و عمر طولانی خواهد داشت.» (ج ۲، ص ۴۷۵)

اکنون از همه مطالب بیان‌شده درصدد گرفتن نتیجه مهمی هستیم و آن اینکه بر خلاف‌نظر برخی از پژوهشگران، ابن‌خلدون به شکل کاملی از فضای تفکر پیشین خارج نشده و توجه او به عرصه سیاست و جامعه و حکمرانی بر مبنای قالب‌های اندیشه رایج در آن دوران یعنی منطق ارسطویی قرار داشته است؛ و اگر چه ابن‌خلدون معتقد بود که «صناعت منطق ایمن از اشتباه نیست به جهت کثرت انتزاع و دوری آن از محسوس» و در نتیجه مناسب در عرصه سیاست نیست. زیرا «سیاست صاحب خود را به مراعات امر موجود در خارج و آنچه بدان ملحق می‌گردد و از آن تبعیت می‌نماید، الزام می‌کند. زیرا سیاست امری پوشیده است و شاید در آن اموری یافت شود که نتوان آن را به شبه یا مثالی ملحق کرد و منافعی ذهنی است که درصدد تطبیق آن کلی بر سیاست است.» به‌رغم آنکه او قیاس را مناسب عرصه عمران نمی‌داند: «و نمی‌توان چیزی از احوال عمران را بر دیگری قیاس کرد. زیرا اگر چه شباهت‌هایی به یکدیگر دارند، چه بسا که اختلافاتی هم با یکدیگر دارا باشند. لذا دانشمندان به سبب عادت به تعمیم احکام و قیاس آنها به یکدیگر، اگر وارد سیاست شود، مسایل آن را در قالب نظریات و نوع استدلال خود ریخته و در نتیجه دچار اشتباهات بسیاری می‌شوند که نمی‌توان بر ایشان اعتماد کرد. ...» (ج ۴، ص ۲۴۶) بالاین‌همه، ابن‌خلدون در تصور خود از عمران بشری و «عوارض ذاتی آن» متوسل به

مقولات منطق قدیم می‌شود.^۱

آری! ابن‌خلدون متوجه این نکته شده بود که در عرصهٔ مباحث اجتماعی لازم است که مراعات امکان واقعی آن و نه «امکان عقلی مطلق که بی‌توجه به امور واقع است.» را کرد، چنانکه پیش‌تر بیان شد. از سوی دیگر، امکان واقعی تابع قالب‌های فکری معینی است. قالب‌هایی که «برتر از واقعیت» هستند، چنانکه اگر ملاحظات سیاسی و اجتماعی ابن‌خلدون را از این قالب‌ها برداریم، خود را در برابر «وصف توپوگرافی» از برخی از حوادث اجتماعی و تاریخی می‌یابیم که موجب خدشه به نظریات ابن‌خلدون می‌شود. این صریحاً به این معناست که صاحب مقدمه دارای شیوهٔ خالص تجربی نیست. همچنان که برخی از پژوهشگران تأکید می‌کنند، او به جهت استنباط و نتیجه‌گیری بر استقراء تکیه نمی‌کند. بلکه گاهی ابتدا «نتایج» را بیان می‌کند و سپس به استقراء وقایع به‌منظور تأیید صحت آن مبادرت می‌کند. و نیز گاه در ابتدا مبادی یا احکام عامی را می‌آورد و سپس می‌کوشد برای آوردن برهان بر درستی آن، مبتنی بر مقدماتی که پیش‌تر تقریر کرده بود؛ مثال‌های برگزیده‌ای از وقایع تاریخ، انتخاب کند که گاه خالی از تدبیر و فکر است. استقراء در اینجا اساسی برای برهان نیست. بلکه از جهتی مکمل آن است؛ و از جهت دیگر مفسر مبدأ عامی است که مقرر می‌شود؛ و این چیزی است که روش ابن‌خلدون را نه استقرای تجربی و نه استنباطی محض قرار می‌دهد و به‌عبارت‌دیگر روش او ترکیبی از آن دو است.

- و آن روش استقرای تاریخی است. زیرا بر برهانی مبتنی بر استقرای همهٔ وقایع

۱. علي الوردي در کتاب: منطق ابن‌خلدون في ضوء حضارته و شخصيته (القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، ۱۹۶۲) معتقد است که ابن‌خلدون بر فلسفهٔ قدیم به وجه عام و بر منطق ارسطویی به وجه خاص شوریده است. (ص ۲) و نیز می‌نویسد: «ابن‌خلدون بر منطق صوری شورید و او از اندیشمندان می‌خواهد تا منطق مادی را در اولویت قرار دهند.» (ص ۶۹) و اگر ما با استاد علي الوردي موافق باشیم که ابن‌خلدون بیش از منطق صوری به منطق مادی تمایل داشته است، این بدان معنا نخواهد بود که به شکل کاملی از فضای اندیشهٔ پیشین رها شده باشد؛ و نه به این معناست که بر منطق ارسطویی به شیوهٔ بیکن یا دکارت و دیگران از برجستگان نهضت بیداری فکری غرب شوریده باشد.

تاریخی در پیوستگی زمانی قرار دارد. ابن خلدون در پدیده‌های عمران یکی پس از دیگری بنا بر تقدم زمانی تتبع کرده است. لذا از عمران بدوی و عوارض ذاتی آن مانند نُسب و حُسب و عصبیت و سپس غلبه کردن و حکمرانی و پادشاهی و دولت تتبع می‌کند. تا آنکه وارد عمران شهری شده و آنچه اختصاص پیدا می‌کند به بنای شهرها و امصار و آنچه که از اصطکاک و تبادل مهارت‌ها، چیزی که نتیجه آن عوارض خاصی از این نوع از عمران مانند صناعات و کارها، علم و آموزش و فعالیت فکری بنا بر وجه عموم. از این زاویه او ظاهر می‌شود چونان کسی که پدیده‌های عمران را تاریخ‌نگاری کرده چنانکه برخی از پژوهشگران مقدمه ابن خلدون را نوعی از «تاریخ تمدن» می‌دانند.

از این رو با نگاه به مقدمه ابن خلدون از این زاویه، جایز است که هم‌صدا با دکتر عبدالرحمن بدوی بگوییم که ابن خلدون «دارای روشی تطبیقی است؛ و فاقد دیدگاه‌های عامی در رابطه با دولت و نظم سیاسی و نمونه‌های عام از جامعه انسانی است. بحث او بحثی اثباتی، «توپولوژی» وصفی است. (...) پس هدف او وضع فلسفه سیاسی و یا تمدنی نیست. بلکه برقراری بحثی در «مونوگرافی» اثباتی و تطبیقی در جامعه اسلامی و در تطور تاریخی آن تا دورانش است.^۱

- اما ابن خلدون تنها بر این روش تاریخی - استقرایی - وصفی اتکا نکرده است و تا میزان بسیاری بر استنباط متکی است. ابن خلدون تنها به بیان آنچه که اتفاق افتاده نمی‌پردازد، بلکه بسیار مایل به قرار دادن واقعه در چهارچوب عامی است که آن را تقریر می‌نماید ابتدا او شروع می‌کند از تقریر مبدأ یا نظریه و غالباً آن را عنوان فصول خود قرار می‌دهد. سپس برهانی بر آن مبدأ یا نظریه را پایه‌گذاری می‌کند، مستند به آنچه که پیش‌تر از مسلمات بیان داشته بود؛ و یا نتایجی که پیش از آن بر آنها برهان آورده بود؛ و نظر و برهان خود را با مثال‌های تاریخی و اجتماعی مستحکم می‌کند؛ و بدون نگرانی از اینکه روش ابن خلدون از این زاویه شبیه‌تر به روش هندسی است که بر پا می‌شود از حیث شکل اولاً به بیان نظریه‌اش و سپس برهان و مثال و از حیث «جوهر» بر همه مبادی و مسلمات ... اعتماد دارد؛ اما با تفاوتی اساسی و آن اینکه هندسه مستند به مبادی و

۱. عبدالرحمن بدوی، ابن خلدون و أرسطو: أعمال مهرجان ابن خلدون (القاهرة: مركز البحوث الاجتماعية و الجنائية بالجمهورية العربية المتحدة، { د. ت. }، ص ۱۶۱ - ۱۶۲).

مسلمات عقلی می‌شود درحالی‌که همان‌گونه که بیان شد، ابن‌خلدون استناد به براهینی مبتنی بر قضایای تجربی می‌کند.

روش استدلالی - تجربی - تاریخی توأمان باهم مذکور،^۱ منجر به تشویش زیادی در مقدمه ابن‌خلدون شده است؛ و ابهام زیادی بر افکار و نظریات او به وجود آورده است. روش تجربی - تاریخی فاقد روشی استدلالی است که آن را به هم پیوسته و مظاهر انسجام آن از میان‌رفته است. همچنان که روش استنباطی از زاویه‌ای بر تفکیک روش تجربی - تاریخی و تحمیل آنچه در توانایی‌اش نیست. چیزی که اثر آن در فصول مقدمه منعکس شده است؛ و اندیشه‌های موجود در آن را گاه به‌صورت متناقض و جدا از هم نشان می‌دهد که به اجزایی تقسیم شده‌اند که نخ رابط آنها پنهان است؛ و این امر به وحدت اندیشه و وحدت موضوع ضرر می‌رساند. حداقل به نسبت پژوهشگری که خودش را مکلف به‌سختی بارها مطالعه مقدمه ابن‌خلدون نکرده باشد تا در خلال چندین بار مطالعه آن بتواند با گذر از تقسیمات و فروعات آن افکار ابن‌خلدون را در کلیت و وحدت دیوارهای آن و تناسب جدلی آن پی‌گیرد. مقدمه ابن‌خلدون بیشتر به هر می با بنیانی محکم می‌ماند که دیواره‌هایی پیوسته داشته و اجزایی متناسب دارد. ... اما این پیوستگی و تناسب در برگ‌هایی رنگین و پنهان گردیده است. شلوغی رنگ‌ها و اشکال در همه جوانب این هرم قرار دارد. کسی که به ظاهر آن اکتفا کند، چیزی جز رنگ‌های درهم‌آمیخته و تصاویر مختلف را نمی‌بیند. از این رو تصویری واحد را بر او تحمیل‌شده و خیال می‌کند که این همه آن هرم است؛ اما آنکه با تعمق بدان بنگرد و اساس و ارکان آن را تفحص کند، بی‌درنگ در مقدمه ساختار به هم پیوسته هر می را وضع می‌کند که در آن هر خشتی را در جای شایسته خود قرار می‌دهد.

۱. روش ابن‌خلدون بیشتر به روش اصولی‌ها می‌ماند تا روش دیگران. استقرای او استقرای تجربی محض نمی‌باشد. بلکه چیزی شبیه به قیاس اصولی است. علاوه بر آن بسیاری از اصطلاحات «مربوط به عمران» او در اصل از اصطلاحات اصولی است؛ مانند الضروری، الحاجی و الکمالی و مانند عوارض ذاتی و همچنین نوع استعمال و مفهوم اصطلاحات العلة و السبب، السبر و التقسیم ... به معانی این اصطلاحات در ملحق مربوط به آن مراجعه نمایید. (این ملحق تحت عنوان فرهنگ علم عمران در این مجموعه ترجمه شده است.)

فصل پنجم

مفهوم ملکه در اندیشه ابن خلدون

دکتر السید الشرقاوی^۱

علامه قاضی ولی‌الدین عبدالرحمن بن خلدون (متوفی ۸۰۸ ه. ق) در کتاب مقدمه^۲ توجه ویژه‌ای به موضوع «ملکه» مبذول کرده است. بررسی «ملکه» در خلال عبارات بسیاری از آن کتاب، در ضمن بررسی پدیده‌های «عمران بشری» مشهود است؛ چرا که ابن خلدون معتقد است که:

حقیقت تاریخ عبارت است از خبر از «اجتماع انسانی» یا همان «عمران عالم» و امور عارض بر طبیعت آن همچون: توحش، همزیستی^۳، عصبیت‌ها، انواع چیرگی (غلبه یکی بر دیگری) و پیامدهای آن از قبیل سلطنت و دولت و اموری چون پیشه‌ها، معاش، دانش‌ها و مهارت‌ها^۴ - که بشر با سعی و تلاش خویش به‌دست می‌آورد - و دیگر

۱. این نوشتار ترجمه منبع زیر است:

السید الشرقاوی ۲۰۰۱م (چاپ اول) الملکه اللغویه فی الفكر اللغوی العربی، ۴۵ الی ۵۷.

قاهره : موسسه المختار للنشر و التوزیع

۲. ر.ک: شماره چهارم از مجموعهٔ اعلام عرب (عبدالرحمن بن خلدون حیات و آثار و مظاهر عبقریت) اثر

دکتر علی عبدالواحد وافی ، قاهره ۱۹۶۲

۳. التأنس

۴. (الصنائع)

اموری که در آن عمران بنا بر طبیعتش روی می‌دهد.^۱

زمانی علت توجه بسیار علامه ابن خلدون به «ملکه» دانسته می‌شود که بدانیم وی در ضمن عبارات مختلفی بر این باور است که «علم» و «تعلیم» در «عمران بشری» امری طبیعی به جهت تمیز انسان از سایر حیوانات است و آن «به‌توسط اندیشه‌یگر و ایجاد اجتماعی آماده برای همیاری و پذیرش احکام الهی یی که پیامبران از سوی خداوند متعال آورده‌اند و عمل کردن به آن احکام و پیروی از مصلحت اخروی، رهنمون می‌شود. پس انسان در همه این امور همواره در حال اندیشه است و هیچ‌گاه از اندیشه، حتی به اندازه یک چشم برهم‌زدن، غافل نمی‌شود و چه‌بسا که اندیشه سریع‌تر از چشم برهم‌زدنی باشد؛ و از این اندیشه است که همه علوم و صنایعی که پیش‌ازاین یادآور شدیم به وجود می‌آیند».^۲

اما بی‌وجود «ملکه»، علوم و مهارت‌ها نه در فرد و نه در جامعه، قابل استقرار و استفاده نیستند. چنانکه ابن خلدون اشاره می‌کند که مهارت^۳ «در علم و اطلاع و قدرت درک بالای علمی^۴ تنها با حصول ملکه‌ای در احاطه به مبادی و قواعد آن ممکن است. ... و تا این ملکه حاصل نشود، انسان در فنی که بدان می‌پردازد قدرت درک بالایی نخواهد داشت».^۵

به نظر ابن خلدون «صنایع» نیز که بر پایه «علم» و «تمرین»^۶ هستند، نیازمند ملکه هستند. چنانکه می‌نویسد:

صناعت ملکه، امری جسمانی و محسوس است و انتقال امور جسمانی محسوس به طور مستقیم و بلا واسطه {استاد به شاگرد} برای آن مناسب‌تر است. ... و «ملکه» صفت راسخی است که در نتیجه انجام یک عمل و تکرار پیایی آن حاصل می‌شود. به شکلی که صورت آن رسوخ کرده و «ملکه» بر نسبت اصل حاصل می‌شود. انتقال امری از

۱. ابن خلدون: ۱۳۲۷، مقدمه ابن خلدون، ص ۳۸

۲. همان منبع، ص ۴۸۰

۳. الحذق

۴. التفطن

۵. ابن خلدون: ۱۳۲۷، مقدمه ابن خلدون، ص ۴۸۰

۶. المران

طریق مشاهده^۱ جامع تر و کامل تر از انتقال آن از طریق روایت و علم است و به اندازه توان تعلیم و ملکه استاد، مهارت صنعت و حصول ملکه آن، حاصل می آید. ...^۲

و در فصلی با عنوان «صنایع به ویژه نوشتن و حساب به دارنده آن عقل می بخشد»^۳ قاضی ابن خلدون اشاره دارد که خروج نفس از قوه به فعل، «در ابتدا به نو شدن علوم و ادراکات حاصل از محسوسات و سپس از طریق معلوماتی است که پس از ادراکات محسوس، به توسط قوه نظری به دست آمده است تا آنکه به ادراک بالفعل و عقل محض تبدیل. در این هنگام نفس ذاتی روحانی شده و وجودش به تدریج کامل می شود. از این رو لازم است که هر نوع علم و تأملی، افاده عقلی را افزون تر کند و از صنایع و ملکه آن همواره قانونی علمی، برگرفته از آن ملکه، پدید می آید. از این رو کارآزمودگی و تجربه^۴ و نیز «ملکه پیشه و مشاغل»^۵ افاده عقل می کنند. همچنین شهرنشینی در اوج توسعه خود^۶ به افزایش عقل یاری می رساند؛ چرا که در آن صنایعی ... جمع و فراهم شده است؛ و نوشتن، بیش از دیگر صنایع در فزونی عقل سودمند است. زیرا که بر خلاف آنها مشتمل بر علوم و دیدگاه هاست. چرا که سیر نوشتن همواره از حروف خطی به کلمات لفظی متمرکز در خیال و از آن به معانی مستقر در نفس است. پس برای نفس «ملکه انتقال از دلیل به مدلول» حاصل می شود و این معنای بینش عقل است که بدان علوم مجهول کسب می شود. از این طریق «ملکه ای از تعقل» را که فزونی عقل را به دنبال دارد، دریافت می کند»^۷

آنگاه که ابن خلدون به شیوه خاص خود به بررسی علوم شرعی یعنی بررسی ارتباط علوم و پیشه ها با عمران بشری - می پردازد، از اصطلاح «ملکه» به شکلی کاملاً مشهود استفاده کرده است. او معتقد است که:

ایمان تصدیق حکمی است (...) و کمال آن در حصول صفتی از آن است که نفس را پذیرای کیفیات مختلف می گرداند. چنانکه حصول ملکه بندگی و منصرف ساختن قلب

۱. المعاينة

۲. ابن خلدون: ۱۳۲۷، مقدمة ابن خلدون، ص ۴۴۷

۳. همان منبع، ص ۴۷۸

۴. الحنكة و التجربة

۵. ملكات صناعية

۶. الحضارة الكاملة

۷. ابن خلدون: ۱۳۲۷، مقدمة ابن خلدون، ص ۴۷۹

از غیر معبود، مطلوب اعمال و عبادت‌هاست. (...) و تفاوت میان «حال» و علم در عقاید، مانند فرق میان قول و اتصاف است. (...) و برخی از مردم با دارا بودن مرتبه علم و اعتراف به اینکه نیکی به بینوایان منجر به قرب الهی می‌شود، دارای مرتبه‌ای برتر از مرتبه نخستین هستند و آن اتصاف به بخشش و حصول ملکه آن است. (...) اتصاف به مجرد علم حاصل نمی‌آید مگر آنکه بدان عمل شده و بارها تکرار شود. (منحصر به یکبار عمل نباشد) تا ملکه راسخ شده و اتصاف و تحقیق حاصل آید و علم دوم نافع در آخرت است زیرا علم اول مجرد از اتصاف و دارای سود اندکی است. (...) درحالی‌که مطلوب در همه تکالیف، حصول ملکه راسخی در نفس است که از آن، علم مورد نیاز نفس، یعنی علم «توحید» حاصل آید. و ملکه دارای مراتبی است که نخستین مرتبه آن تصدیق قلبی موافق با زبان و برترین مرتبه‌اش، حصول کیفیتی است که به سبب این اعتقاد قلبی و اعمال مربوط به آن، همواره بر قلب مستولی و در نتیجه اعضاء و جوارح از آن پیروی می‌کنند؛ و کلیه اعمال به فرمان اویند تا آنجا که تمامی کردارهای انسان تابع آن تصدیق ایمانی هستند (...). و آن ایمان کاملی است که با وجود آن شخص مؤمن، مرتکب هیچ گناه صغیره و کبیره‌ای نمی‌شود. زیرا حصول ملکه و رسوخ آن مانع انحراف شخص، حتی به میزان چشم برهم‌زدنی، از مسیر ایمان می‌شود. (...) پس تفاوت در (مراتب) ایمان به این ملکه و رسوخ آن بازمی‌گردد.^۱

در مباحث دقیقی که ابن خلدون درباره تعلیم و علوم و نقش آن دو در «عمران بشری» بیان کرده است، جایگاه مهمی برای اصطلاح «ملکه» مشاهده می‌شود. او با انتقاد از گرایش نویسندگان به خلاصه‌کردن کتاب‌های علمی و فنی بیان می‌دارد که:

بسیاری از متأخران در نهایت شیفتگی به خلاصه‌کردن راه و روش علوم گرایش پیدا کرده‌اند و در هر علم، برنامه مختصری بر پایه حصر مسایل و ادله علوم تدوین کرده‌اند (...) و گاه متوجه مهم‌ترین آثار پر حجم در فنون تفسیر و بیان شده و آنها را به‌منظور از بر کردن مختصر کرده‌اند. چنانکه ابن حاجب در فقه و اصول فقه و ابن مالک در زبان عربی چنین کردند ... این شیوه موجب فساد در تعلیم و باعث اخلال در تحصیل می‌شود. چرا که در آن نوعی درآمیختگی دیده می‌شود. بدین‌صورت که شخص درحالی‌که مستعد پذیرش غایات نشده، وارد آن می‌شود. (...) گذشته از اینها، ملکه حاصل از تعلیم کتاب‌های مختصر شده، به نسبت ملکه‌های حاصله از موضوعات مبسوط و مطول، ملکه‌ای نارسا است. چرا که ملکه‌های ناشی از موضوعات مبسوط، در

نتیجه تکرار فراوان و بحث طولانی حاصل شده‌اند و تکرار فراوان و اطالۀ سخن برای پیدایش ملکه کامل سودمند است.^۱

ابن خلدون با روشی که بیانگر تأثیر علوم و معارف و پیشه‌ها در اجتماع یا عمران بشری است، با تفکر مشاهدگی‌اش^۲ به قضایای «علوم زبان» بر محور بحث در زبان عربی، لهجه‌ها، قوانین تطور آن و امور ثابت زبان و ادب در بلاد عربی در گذر زمان می‌پردازد.^۳ که در اینجا مجال تفصیل آن مقدور نیست. او در فصول مربوط به علوم زبان عربی به مصطلح «ملکه» پرداخته است و در اینجا از فهم مشاهده‌ای در وجود ارتباط میان «ملکه» و زبان خارج می‌شود. زیرا که وی زبان عربی و علوم آن را در مراحل تاریخ، که عمران بشری از آن می‌گذرد و در تمدن عربی به‌عنوان یک مطالعه موردی روایت کرده است. به‌طوری که به‌توسط این عمران، «حیوان ناطق» یا «انسان اندیشمند» که به تعبیر ابن خلدون، به یک چشم بر هم زدن نیز از اندیشه باز نمی‌ماند،^۴ بیدار و هشیار می‌شود و اگر نویسنده مقدمه در ابتدای این فصول در زمینه علوم زبان، به تعریف زبان^۵ اهتمام دارد، تعریفی رایج و تقلیدی ارائه نکرده است و در واقع تعریف او برگرفته از شیوه خاصش در کتاب مقدمه است. جالب‌توجه آنکه وی «ملکه» را جزیی از این تعریف قرار می‌دهد و می‌نویسد:

لغت در معنای متعارف آن عبارت از تعبیر متکلم از مقصودش است؛ تعبیری که عملی زبانی^۶ بوده و باید ملکه‌ای در اندام فاعلی آن موجود باشد، چیزی که در هر زبانی بنابر اصطلاحات خاص آن موجود است.^۷

۱. همان منبع، ص ۶۲۴

۲. تنظیری

۳. در این زمینه به شکل اجمال به فصل خاص علم نحو در مقدمه، ص ۶۳۹ و فصل «ان اللغة ملکه صناعیه» در صفحه ۶۴۸ مراجعه شود.

۴. ابن خلدون: ۱۳۲۷ هـ، ص ۴۷۹

۵. اللغة

۶. فعل لسانی

۷. همان منبع، ص ۶۳۹

نکته مهم در عبارت پیشین ابن خلدون، اشاره به تفاوت فاحشی است که میان «زبان» به مثابه پدیده‌ای بشری و «زبانی معین» (نظیر عربی، انگلیسی و دیگر زبان‌ها) موجود است. او ملکه را به سطح استقرار آن یعنی مالکیت بر زبان معینی توسط متکلم به زبان مادری، مرتبط می‌سازد. این امر نیازمند توجه به تطور اندیشه لغوی در گذر زمان بر «پدیده» زبان^۱ و «ملکه زبانی» در نزد متفکرانی است که در جهت دستیابی به فهم عمیق تری از لغت کوشش کرده‌اند.

در هر حال قاضی ابن خلدون پس از تعریفی که بیان داشت، مطابق نظر خویش درصدد بیان نظریه‌اش در تاریخ زبان عربی است. چنانکه می‌گوید:

ملکه‌ای که برای عرب حاصل می‌شود از نیکوترین ملکات است و بیش از ملکه هر زبان دیگری مقاصد را آشکار می‌کند (...) و آن ملکه‌ای است که در زبان ایشان وجود دارد و نسل بعدی از نسل پیشین می‌آموزد. چنانکه کودکان ما در این روزگار زبان ما را می‌آموزند؛ اما از دورانی که اسلام پدید آمد و عرب - به جهت سرزمین‌هایی که در اختیار دولت‌ها و ملل دیگر بود - حجاز را ترک گفت، با اقوام دیگر آمیخت و آن ملکه نیز تغییر یافت. چرا که گوش سرچشمه ملکه زبانی است و از راه گوش کلمه و اصطلاحاتی نادرست از مستعربین^۲ القا شد. از این رو در نتیجه القائات مغایر آن ملکه، فساد بدان راه یافت و به تدریج با خو گرفتن طبع گوش به آنها متمایل شد و دانشمندان ایشان نگران از میان رفتن ملکه زبانی‌شان به مرور زمان شدند که منجر به دشوارتر شدن فهم قرآن و حدیث می‌شد. پس برای حفظ این «ملکه» قواعد مطرد مشابه کلیات استنباط کردند (...) این وضع تا زمان خلیل بن احمد فراهیدی ادامه داشت. در زمان او که همزمان با دوران (خلافت) رشید بود، مردم بیش از هر زمان دیگری به جهت از میان رفتن ملکه زبان از میان عرب به چنان قواعدی نیازمند بودند. لذا خلیل به تهذیب آن صناعت پرداخت و ابواب آن را تکمیل کرد. آنگاه سیبویه آن علم را از وی اخذ کرد و فروع آن را تکمیل کرد و دلایل و شواهد بسیاری بر آن افزود (...)^۳

و در جایی دیگر قاضی ابن خلدون می‌نویسد: «کلیه لغات ملکات مانند ملکات صناعت هستند، زیرا آنها ملکاتی در زبان به جهت تعبیر از معانی هستند و مهارت یا ناتوانی در

۱. الظاهرة اللغية

۲. عرب شده، کسی که تقلید از عرب کند.

۳. ابن خلدون: ۱۳۲۷، مقدمة ابن خلدون، ص ۶۴۰

تعبیر، به کمال یا نقصان آن ملکه بازمی‌گردد؛ و این ملکه نه از راه مطالعه و فراگیری مفردات، که از طریق آموزش ترکیبات حاصل می‌شود. از این رو هر گاه ملکه‌ای کامل در ترکیب الفاظ مفرد به جهت تعبیر از معانی مورد نظر و نیز مراعات «تالیف» کلام به جهت مطابقت سخن با مقتضای حال شکل گیرد، متکلم آن به غایت افادۀ مقصود خویش به شنونده‌اش می‌رسد و این معنای بلاغت است.»^۱

در این زمینه ابن خلدون به تفسیر برخی پدیده‌های لغوی می‌پردازد درحالی‌که از «ملکه لغوی» به عنوان ابزاری اساسی در تفسیر استفاده می‌کند.

از جمله تفاسیر وی به انتقال زبان از نسلی به نسل دیگر بازمی‌گردد. او می‌نویسد: و ملکه‌ها جز به تکرار افعال به وجود نمی‌آیند زیرا فعل ابتدا واقع شده و سپس از آن صفتی به ذات انسان بازمی‌گردد و با تکرار آن فعل، صفت به «حال» تبدیل می‌شود. این حال، صفت غیرراسخ در نفس است که با افزایش تکرار آن حال به «ملکه» یعنی به صفت راسخ تبدیل می‌شود. متکلم عرب، اگر در او ملکه زبان عربی موجود باشد، کلام و شیوه‌های تعبیر هم‌نژادان خود را در ضمن مکالمات با همدیگر می‌شنود و به چگونگی تعبیر مقصود از طریق ترکیبات کلامی گوش می‌سپارد. همچنان که کودک استعمال مفردات را شنیده و آنها را فرامی‌گیرد و سپس ترکیبات را با شنیدن می‌آموزد. این شنیدن هیچ‌گاه تمامی ندارد و در هر لحظه، از هر متکلمی باز تولید^۲ می‌شود تا سرانجام الفاظ و ترکیبات آموخته‌شده به منزله «ملکه» و صفت راسخی می‌شود و او هم مانند ایشان چنین می‌کند. بدین سان زبان‌ها و لغات از نسلی به نسل دیگر منتقل شده و مردم غیر عرب^۳ و کودکان آن را می‌آموزند. از اینجا معنای سخن عامه دانسته می‌شود که می‌گویند: زبان برای عرب بالطبع حاصل می‌شود یعنی به وسیله نخستین ملکه.^۴

سپس ابن خلدون به تفسیر پدیده «لحن» یا به تعبیر او «فساد زبان عربی» می‌پردازد و می‌نویسد: «سپس دیری نگذشت که ملکه قبیلۀ مضر^۵ به دلیل آمیزش با غیر عرب فاسد

۱. همان منبع، ص ۶۴۸

۲. يتجدد

۳. العجم

۴. ابن خلدون: ۱۳۲۷، مقدمة ابن خلدون، ص ۶۴۹

۵. ابن خلدون در بیان دیگری در مقدمه، ص ۶۳۵ بر این مسئله تاکید کرده است. «زبان کلیۀ نسل حاضر با لغت مضری که قرآن بدان نازل شده مغایر است.» اصطلاح «لغت مضر» با اصطلاح «اللغة العربية

شد، چرا که نوزاد این نسل در تعبیر از مقاصد، کیفیاتی غیر از کیفیات خاص عرب را می‌شنید و به جهت کثرت آمیزش با غیر عرب و نیز شنیدن کیفیات تعبیر عرب، امر بر او مشتبه می‌شد و قسمتی از این و قسمتی را از آن فرامی‌گرفت. بدین سبب ملکه تازه‌ای پدید آمد که نسبت به ملکه نخستین ناقص بود. این معنای «فساد زبان عربی» است و زبان قریش به جهت دوری کامل ایشان از ممالک غیر عرب از فصیح‌ترین و صریح‌ترین لغات عرب به شمار می‌رفت. پس از قریش لغات قبایل پیرامونی ایشان یعنی ثقیف و هذیل و خزاعه و بنی کنانه و غطفان و بنی‌اسد و بنی‌تمیم^۱ نیکوتر بود؛ اما قبایل دورتر مانند ربیع و لخم و جذام و غسان و ایاد و قضاعة و عرب یمن، که از همسایگان امت‌های فارس و روم و حبشه بودند، «ملکه کامل» زبانی نداشتند. چرا که با بیگانگان آمیزش کرده بودند. و اهل صناعت علوم عربی به نسبت دوری قبایل از قریش به صحت و فساد لغات آنها استدلال می‌کنند.^۲

در چهارچوب اهتمام ابن خلدون به اصطلاح «ملکه» و ارتباط آن با زبان، او با پیش کشیدن بحثی در زمینه تطوّر یا دگرگونی لغت به طور عام^۳ و تطوّر لغت عربی به طور

المشتركة» مواجه می‌باشد. در این زمینه نک: «اللغة بين القومية و العالمية» اثر دکتر ابراهیم انیس، ص ۲۷۵ و «فصول فی فقه العربیة» اثر دکتر رمضان عبدالتواب، ص ۸۷. ابن خلدون این اصطلاح را به جهت اشاره به قبایل ذکر شده تا پایان عبارتش (و بنی‌تمیم) به کار گرفته و قریش از زمره آنهاست. در این زمینه نک: «المعارف» اثر ابن‌قتیبه ص ۶۴ به بعد و «جمهرة انساب العرب» اثر ابن‌حزم، ص ۱۰.

۱. ربیع برادر مضر بن عدنان است و از ربیع قبایل بسیاری منشعب شده‌اند. برای مثال، مراجعه شود به «المعارف» ص ۹۲؛ اما لخم و جذام و غسان و ایاد و قضاعة به اعراب یمنی قحطانی یا یمنی به واسطه هجرت منسوب می‌شوند. رجوع شود به «المعارف» ص ۶۳ و ۶۴ و ۱۰۱ و «جمرة انساب العرب» ص ۳۳۱.

۲. این نص نیازمند بررسی و مقایسه با «حروف» اثر فارابی ص ۱۴۷ و «الاقتراح» سیوطی ص ۹۱ می‌باشد. = الاصحاح شرح الاقتراح تألیف دکتر محمود فجال - دار دمشق ۱۴۰۹ ه / ۱۹۸۹ م، وی نظر دیگری جز این دارد.

۳. ابن‌خلدون واژه «التغایر» را به منظور دلالت بر معنای «تطور زبانی» (التطور اللغوی) در مفهوم زبان‌شناسی امروزی به کار برده است. هنگامی که او در زمینه آنچه که بر مکالمه دوران خویش واقع

خاص می‌نویسد: «علت توجه به زبان مضر^۱ این است که زبان فوق پس از استیلا عرب بر ممالک عراق و شام و مصر و مغرب در نتیجه آمیزش با ملت‌های غیر عرب فاسد شد و ملکه آن به شکلی جدا از شکل نخستینش درآمد و به زبانی دیگر تبدیل شد. این در حالی بود که قرآن به آن زبان نازل و حدیث نبوی بدان زبان روایت می‌شد. با توجه به فقدان زبان فوق و به جهت بیم از فراموشی و دشواری فهم قرآن و حدیث، که دو رکن دین و ملت اسلام هستند، احساس نیاز به تدوین احکام و وضع قواعد و استنباط قوانین آن زبان به وجود آمد و از این رو علمی با فصول و ابواب و مقدمات و مسایل تحت عنوان «علم نحو و صناعت عربی» شکل گرفت و در نتیجه فن محفوظ و دانش مدون و مکتوبی که فهم کتاب خدا و سنت رسولش (ص) را به درستی ممکن می‌ساخت، فراهم آمد؛ و چه بسا که اگر ما - در این روزگار^۲ - به زبان عربی کنونی توجه و احکام آن را استقراء می‌کردیم، امور دیگری را جایگزین حرکات اعرابی در دالالتشان می‌کردیم. اموری که در زبان موجود و به منزله قوانین خاص آن هستند. و شاید آن دقت وضع اواخر کلمات به صورتی در می‌آمد که با شیوه نخستین زبان مضر مغایرت می‌کرد؛ چرا که زبان و ملکات آن به رایگان و تصادفی به دست نمی‌آیند (....) و «زبان حمیر» زبان دیگری متفاوت با «زبان مضر» در بسیاری از معانی و صرف کلمات و حرکات اعراب است. چنانکه «زبان عرب دوران ما» نیز با «زبان مضر» متفاوت است. البته چنانکه پیش‌تر یادآور شدیم، توجه به «زبان مضر» به جهت حفظ شریعت بوده و استنباط و استقراء ایشان از همین روست. ولی در عصر ما

شده، می‌نویسد: «زبان شهر نشینان زبان مستقلی است و دلیل آن مغایرتی (تغایر) است که با صناعت نحویان داراست. ...» (مقدمة بن خلدون، ص ۶۵۳)

۱. ابن خلدون در بیان دیگری در مقدمه، ص ۶۳۵ بر این مسئله تاکید کرده است. «زبان کلیه نسل حاضر با لغت مضری که قرآن بدان نازل شده مغایر است.» اصطلاح «لغت مضر» با اصطلاح «اللغة العربية المشتركة» مواجه می‌باشد. در این زمینه نگاه کنید به: «اللغة بین القومية و العالمية» اثر دکتر ابراهیم انیس، ص ۲۷۵ و «فصول» فی فقه العربية اثر دکتر رمضان عبدالنواب، ص ۸۷. ابن خلدون این اصطلاح را به جهت اشاره به قبایل ذکر شده تا پایان عبارتش (و بنی تمیم) به کار گرفته و قریش از زمره آنهاست. در این زمینه به «المعارف» اثر ابن قتیبه ص ۶۴ به بعد و «جمهرة انساب العرب» اثر ابن حزم، ص ۱۰ به بعد مراجعه شود.

۲. سیاق کلام می‌رساند که مراد زبان عربی است که مردمان عصر وی بدان سخن می‌راندند.

چنین انگیزه‌ای در این زمینه موجود نیست. ...»^۱

در اینجا نگاه ابن خلدون به زبان عربی دربردارنده همهٔ مراحل حیات آن است و بر ضرورت مطالعهٔ این مراحل در هر عصر به جهت استنباط تغییر و تحولات جاری بر آن تاکید دارد. او به مطالعهٔ این مراحل، بدون نگرانی در خصوص زبان عربی، که زبان قرآن و حدیث است، می‌پردازد. زیرا زبان عربی به علم ثابت و محفوظی مبدل شده است. نیاز گویندگان به زبان عربی منقطع و یا متوقف بر فهم قرآن و حدیث شریف در هر عصری نبوده است. از این رو می‌توان گفت که در زبان عربی در هر یک از مراحل حیات آن و با همهٔ انواع دگرگونی‌های درونی‌اش، اموری ثابت یافت می‌شوند که مانند «ژن‌های وراثتی»^۲ منتقل می‌شود و به جهت نیاز به فهم قرآن و سنت و ارتباط آگاهانه یا غیرآگاهانه به آن دو، این امور ثابت فاقد توالد و تغییرپذیری‌اند؛ علاوه بر اینکه شماری از امور همیشگی و تزلزل‌ناپذیر یا «ژن‌های زبانی دیگر» (اگر این تعبیر صحیح باشد) موجود است که در مراحل حیات زبان عربی - چه مضبوط و یا غیرمضبوط، منتقل شده‌اند. چه‌بسا که درک اساسی این موضوع با کلام چامسکی در شرح رابطه میان ملکهٔ لغوی و توانایی عقلی یا دیگر ملکات بهتر دانسته شود. او معتقد است که دلایل متعددی بر اعتبار این فرضیه موجود است که رشد عقلی همانند رشد اندام است. (...) امری که در احکام فطری صادق است. ... و اگر چه ما پایه‌های این احکام را نمی‌شناسیم، اما در وجود آنها هیچ شکی نداریم.^۳ چامسکی در ادامه می‌گوید: «دلیل قوی و قانع‌کننده‌ای بر این امر موجود است که مظاهر اساسی عقلی، اجتماعی زندگی ما و منجمله زبان، جزیی از آمادگی زیستی ما هستند و از طریق آموزش کسب نمی‌شوند. (...)»^۴ البته شرح این دیدگاه نیازمند بیان

۱. دکتر محمد عید با افق وسیعی به برخی از مشکلات موجود در مطالعهٔ زبان عربی در ضمن بررسی کلام ابن خلدون «ولی در عصر ما چنین انگیزه‌ای در این زمینه موجود نیست.» پرداخته است. نگاه کنید به «الملکه اللسانیه عند ابن خلدون» ص ۱۴۸ به بعد.

۲. دکتر یحیی الرخاوی با عبارت «اندوختهٔ ژنی به جهت ابزار لغوی در زبان عربی» به این موضوع اشاره می‌کند. «مراجعات فی لغات المعرفة، ص ۵۵.

۳. اللغة و المشكلات المعرفة، ص ۱۳۱ - ۱۳۲.

۴. ابن خلدون: ۱۳۲۷، مقدمة ابن خلدون، ص ۱۳۹

ادله‌ای است که تفصیل آن در اینجا نمی‌گنجد.

مراد ابن خلدون از کلام پیشین خود، کوششی در جهت ایجاد و نوآوری در شیوه مطالعه زبان عربی و نمایان ساختن مرتبه آن در عصر خویش و پس از آن است.^۱ که با درکی آگاهانه از طبیعت زبان به وجه عام و نیاز به نوآوری در روش بررسی حیات زبان عربی به وجه خاص است.

ابن خلدون پیچیدگی فهم سخن خود در زمینه مطالعه مراحل حیات زبان عربی را با اشاره به تحصیل «ملکه زبان مضری» - که قرآن بدان نازل شده - بر طرف می‌سازد؛ و آن از طریق پیروی از روشی است که تحصیل این ملکه را در برخورد و بررسی همه لغات آن می‌داند. چنانکه می‌نویسد:

بدان که در این روزگار «ملکه زبان مضری» ازمیان رفته و فاسد شده است و زبان کلیه نسل حاضر با «لغت مضری» که قرآن بدان نازل شده مغایر است. (...) از آنجاکه زبان‌ها «ملکاتی» بیش نیستند، - چنانکه پیش‌از این گذشت. - آموختن آنها همچون دیگر «ملکات» امکان‌پذیر بوده و راه آموختن ملکات فوق برای جوینده آن عبارت است از به یاد سپاری سخنان پیشینیان بر طبق اسلوب‌های مورد استعمالشان. این سخنان از قبیل قرآن و حدیث و کلام سلف و مکالمات بزرگان عرب که در نثر مسجع و شعر بیان شده است؛ و نیز سخنان مولدین (شعرا) پس از صدر اسلام) در همه فنون زبان عرب است تا به علت کثرت محفوظات ایشان از کلام منظوم و منثور، در شمار کسانی در آیند که در میان عرب پرورش یافته‌اند. ...^۲

قاضی ابن خلدون از طریق «ملکه» به شرح تفاوت میان «تحصیل ملکه زبانی» و «علم به صنعت عربی» می‌پردازد. او در این زمینه در فصلی با عنوان «ملکه این زبان چیزی جز صنعت عربی است» می‌نویسد:

و سبب آن این است که «صناعت عربی» عبارت از شناخت قواعد این «ملکه» و شیوه سنجیدن خاص آن بوده و بنابراین علم به کیفیت و نه خود آن کیفیت است. از این رو

۱. دکتر محمد عید نظری موافق با آنچه بیان کردم داشته و حتی اشاره می‌کند که «اگر مردم نمونه زبان مضری قدیم را ترجیح داده و به کار می‌بردند، هیچ کس قادر به بیان چنین سخنی نبود. ... در حالی که نحویان با وضع احکام، قیاسات و قوانینی چون خادمی از آن محافظت می‌کردند.» نگاه کنید به:

الملکه اللسانیه فی نظر ابن خلدون، ص ۱۱۰

۲. ابن خلدون: ۱۳۲۷ هـ، ص ۶۵۴

خود ملکه نمی‌باشد. بلکه آموزنده این صنعت به مثابه کسی است که یکی از صنایع را به طور علمی و نظری می‌داند ولی عملاً در آن مهارت ندارد. ...^۱

مدخل علامه ابن خلدون در درک ارتباط «بلاغت» با مطالعه زبانی، چنانکه در عبارات مهمی بیان کرده است، بر پایه به کارگیری مصطلح «ملکه زبانی» است. برای مثال، او در فصلی تحت عنوان «در تفسیر کلمه ذوق در اصطلاح علمای بیان و تحقیق در معنای آن و بیان اینکه این ذوق غالباً در فرد عجمی که به یادگیری زبان عربی می‌پردازد حاصل نمی‌شود.» می‌نویسد:

بدان که لفظ «ذوق» را علمای علم بیان متداول کردند و معنای آن حصول «ملکه بلاغت» در زبان است. (...) پس متکلم بلیغ در زبان عربی در پی یافتن شکل مفیدی بر حسب اسلوب‌های زبان عربی و گونه‌های مختلف کلامی ایشان است و تا حد توان نظم سخن را بر این شیوه‌ها مراعات می‌کند. پس هر چه با کلام عرب ممارست بیشتری داشته باشد، ملکه سخنوری‌اش بر این اسلوب حاصل و ترکیب کلامش آسان می‌شود و از بلاغت خاص عرب دور نمی‌شود؛ و اگر ترکیبی بر خلاف روش عرب بشنود بلافاصله به کمترین فکر و حتی بی‌تأمل آن را در می‌یابد و این نیست جز از راه آنچه از حصول این «ملکه» کسب کرده است. چرا که با استقرار و رسوخ ملکات در جایگاه خود تو گویی که طبیعت و سرشت آن می‌گردند. (...) اطلاق کلمه ذوق بر ملکه در صورتی که آن ملکه کاملاً رسوخ یابد، به طریق مجاز است. واژه «ذوق» که به اصطلاحی در نزد اهل بلاغت در آمده است، در اصل برای ادراک مزه‌ها وضع شده بود و از آنجایی که جایگاه این ملکه از لحاظ سخن گفتن در زبان است و زبان جایگاه ادراک مزه‌ها است، پس این نام مجازاً بر ملکه فوق نهاده شد پس همان گونه مزه‌ها در زبان امری حسی‌اند، ملکه ذوق در زبان امری وجدانی است و از این رو آن را «ذوق» نامیده‌اند. ...^۲

در این زمینه ابن خلدون به جهت بیان ارتباط میان «ملکه زبانی» و «بلاغت» - که در ضمن مصطلح «ذوق» شرح کرده است - به دو نکته اشاره کرده است:

نکته اول آنکه غالباً «ملکه ذوق» برای کسانی که «ملکه زبانی‌شان» را از غیر عرب می‌آموزند حاصل نمی‌شود و لو آنکه ایشان ناگزیر از تعامل با عرب بوده و برخی واژگان آنها در معاملات آمیخته با زبانشان شده باشد.

۱. همان منبع، ص ۶۵۴

۲. ابن خلدون: ۱۳۲۷، مقدمه ابن خلدون، ص ۶۵۸

نکته دوم آنکه این امر شامل کسانی نمی‌شود که از نظر اصل و نسب غیر عربی بوده ولی آموزش «ملکهٔ زبانی‌شان» به‌دست عرب زبان بوده است، نمی‌شود.

در رابطه با نکتهٔ اول ابن خلدون اشاره می‌کند که:

برای مردم غیر عرب نظیر مردم نواحی ایران^۱، روم، ترکان در مشرق و بربرها در مغرب که در زبان عربی داخل و به جهت آمیزش با اعراب، ناچار از سخن گفتن به زبان عربی‌اند، این ذوق حاصل نمی‌شود؛ زیرا از ملکهٔ فوق – که پیرامون آن سخن رانده‌ایم – بهرهٔ ناچیزی دارند. دیگر عمری از ایشان سپری شده است و «ملکهٔ دیگری» – که ملکهٔ زبان مادری‌شان است – بر زبان‌شان غلبه کرده است. از این‌رو ایشان به‌ناچار، درصدد فراگیری امور مفرد و مرکب در زبان متداول شهرنشینان می‌شوند. ...^۲

و اما در زمینهٔ «امر دوم»، ابن خلدون با استثناء آموزش زبان غیر عرب به‌توسط عرب،

«ملکهٔ لغوی» ایشان را همان عربی دانسته و می‌نویسد:

و اگر بشنوی که سیبویه و فارسی و زمخشری و امثال ایشان از فارس‌زبانان، همگی عجم بوده‌اند و حال آنکه این ملکه در ایشان حاصل شده بود، پس بایستی بدانی که آنها تنها در نسب عجم بوده‌اند و نشو و نما و تربیت‌شان در میان دارندگان این ملکه از عرب و کسانی که ملکهٔ فوق را از عرب آموخته بودند، واقع شده بود. از این‌رو در احاطه بدان به والاترین مراحل آن دست یافتند؛ و چون از ابتدا در میان اعراب پرورش یافتند به کنه زبان عربی دست یافتند و جزو اهل آن زبان شدند؛ و اگر چه از لحاظ نسب عجم هستند ولی در زبان و سخن در حکم عجم نیستند. زیرا ملت اسلام را در آغاز آن دریافته و زبان عربی را در دوران شکوفایی‌اش – که آثار ملکهٔ زبان حتی در شهرها نیز از میان نرفته بود – درک کرده‌اند. این دسته افراد بر مطالعه و ممارست در کلام عربی همت نهادند تا آنجا که بر نهایت آن احاطه یافتند ...^۳

ضمن آنکه علامه ابن خلدون با مطالعهٔ «ملکهٔ زبانی» در نزد غیر عرب زبانان

معاصرش، به بیان مشاهدۀ یک پدیدهٔ زبانی منتهی می‌شود. چنانکه می‌نویسد:

و امروز هر گاه غیر عربی با عربی زبانان ساکن در شهرها معاشرت کند، در ابتدا متوجه این مسئله می‌شود که آثار ملکهٔ اصلی زبان عربی از میان رفته و ملکهٔ خاص ایشان را ملکهٔ دیگری آمیخته با ملکهٔ زبان عربی می‌یابد. به فرض اینکه چنین کسی به

۱. الفرس

۲. ابن خلدون: ۱۳۲۷، مقدمهٔ ابن خلدون، ص ۶۵۸

۳. همان منبع، ص ۶۵۹

ممارست کلام عربی و اشعارشان - از راه مطالعه و حفظ آنها - روی آورد، بهره‌ی وی در تحصیل ملکه‌ای که پیش‌ازاین یادکردیم،^۱ اندک خواهد بود. زیرا با قرار گرفتن «ملکه‌ای در جایگاه خود، ملکه بعدی ناقص و مخدوش خواهد شد؛ و اگر به فرض یک غیر عرب^۲ به تمامی از معاشرت با زبان غیر عربی بدور بوده باشد، چه بسا که از راه مطالعه موفق شود؛ اما چنین امری بندرت روی می‌دهد و علت آن با توجه به آنچه بیان داشتیم آشکار است. ...^۳

شناخت ابن خلدون از ارتباط میان «زبان» و «ملکه» نگرش نوینی در تاریخ عرب به‌دست می‌دهد که بیانگر نقاط ضعف و قوت موجود تاریخ عرب بنابراین درک مشخص است. چنانکه گذشت، او معتقد است که شهرنشینان در دوران وی ناتوان از تحصیل «ملکه زبانی» از طریق آموزش بوده‌اند و برای ایشان «لغت مضر» یا «زبان عربی که قرآن بدان نازل شده» بسنده است. علت این امر از دید ابن خلدون به این نکته بازمی‌گردد که:

ملکه زبانی در ایام وی: «ملکه‌ای منافی با ملکه مطلوب است زیرا ایشان در ابتدا زبان شهری را - که متأثر از غیر عرب است - فرامی‌گیرند و این زبان از «ملکه نخستین» خویش خارج شده و به ملکه دیگری که زبان شهرنشینان این روزگار است، تنزل یافته است. (...) اهالی سرزمین‌های آفریقا و مغرب را در نظر داشته باشید که چون در زبان غیر عربی ریشه‌دار بوده و از زبان نخستین دورتر بودند، پس در آموختن ملکه آن ناتوان شدند. (...) مردمان اندلس در تحصیل ملکه مزبور بهتر از اهالی آفریقا^۴ بوده و در تحصیل آن در کسب محفوظات لغوی - چه نظم یا نثر - بسیار تلاش کرده‌اند. (...) زبان عربی و علوم ادب چون دریایی بی‌کران در اندلس توسعه یافته و صدها سال در میان آنان متداول بود تا آنکه به دلیل سیطره مسیحیت، دوران آوارگی و مهاجرت (مردم و دانشمندان) از اندلس آغاز و از آموختن علوم ادبی روگردان گشتند و با گسیختگی عمران، علوم ادبی و کلیه صنایع دچار انحطاط و نقصان شده و به همین شکل ملکه زبان نیز در میان آنها به مراحل نازل و پستی سقوط کرد. (...) پس از چندی

۱. عبارت «لما قدمناه ...» (پیش از این یاد کرده‌ایم) در صفحه ۶۵۹ المقدمة. این عبارت در اصل «ما قدمناه» بوده و «لما» از جهت نیکویی کلام آمده است. به منظور مشاهده سخن مورد اشاره ابن خلدون رجوع شود به: المقدمة، ص ۶۵۸

۲. عجمیاً فی النسب

۳. ابن خلدون: ۱۳۲۷، مقدمة ابن خلدون، ص ۶۵۹

۴. در اینجا مراد ابن خلدون به مناطق شمالی آفریقا به خصوص مغرب باز می‌گردد. (مترجم)

بار دیگر «زبان عربی» - به همان شکل پیشین - به اندلس بازگشت (...) در مجموع اهمیت «این ملکه» در اندلس بیشتر بوده و آموختن آن ساده‌تر و میسرتر است. فلذا - چنانکه پیش‌ازاین بیان داشتیم - ایشان در علوم زبان ممارست می‌کنند و در محافظت بر آن و سند تعلیم‌شان کوشا هستند (...) نیز وضع مردم مشرق در دوران خلافت اموی و عباسی، از جهت کمال «ملکه زبان» مانند مردمان اندلس بود زیرا ایشان در آن دوران از معاشرت و آمیزش با غیر عرب، جز به میزان اندکی، دور بودند. به همین جهت «این ملکه» در آن دوران پایدارتر بود و بزرگان شعر و نویسندگان بیشتری در آن ظهور کرده بودند. به جهت آنکه بسیاری از اعراب و فرزندان‌شان در مشرق زندگی می‌کردند. (...) ملکه زبان عربی در مشرق در زمان دولت‌های اموی و عباسی در حال استحکام بود و چه بسا که از روزگار جاهلیت نیز از بلاغت بیشتری برخوردار بود. (...) تا اینکه دوران فروپاشی امور عرب فرارسید دورانی که در آن زبان‌شان فاسد شده و دولت‌های آن از میان رفتند و حکومت و سیطره به غیر عرب رسید. امری که در دوران دولت دیلم و سلجوقی شکل گرفت. در آن دوران غیر عرب با مردم شهرهای بزرگ درآمیختند و در نتیجه ایشان از «زبان عربی و ملکه آن» دور شدند و متعلمان از فراگیری آنها ناتوان ماندند. و همین گونه در این دوران نیز زبان ایشان چنین است. ...^۱

قاضی ابن خلدون علاقمند به تعمیم ملکه - آنگاه که یکی بر دیگری پیشی گیرد. - است. به گونه‌ای که صرفاً اکتفا بر «ملکه زبان» نکرده و بیان می‌دارد که «ملکه زبان» هنگامی که چیره می‌شود «ناتوان از تکمیل ملکه‌ای است که در پی می‌آید»^۲ زیرا پذیرش ملکات در طبایعی که بر فطرت نخستین قرار دارند آسان‌تر است و اگر «ملکه دیگری» بر آن سبقت جوید، در آن هنگام با ماده پذیرنده آن به نزاع و کشمکش برخاسته که خود مانعی در سرعت قبول آن به شمار می‌رود. در نتیجه تعارضی روی داده و تکمیل ملکه دوم مشکل خواهد شد. امری که مطلقاً در همه ملکه‌های صناعی موجود است.^۳

۱. ابن خلدون: ۱۳۲۷ هـ، ص ۶۶۱

۲. الملکه اللاحقه

۳. ابن خلدون: ۱۳۲۷، مقدمه ابن خلدون، ص ۶۶۴

فصل ششم

شهر و دولت در اسلام مطالعه دیدگاه ماوردی و ابن خلدون

دکتر رضوان السید^۱

(۱)

در این بخش به دو متن در خصوص «مدینه» و «مصر»^۲ توجه می‌کنیم. یکی از آنها، کتاب «تسهيل النظر و تعجيل الظفر في الأخلاق الملك و السياسة الملك» اثر ابی‌الحسن علی ابن محمد بن حبیب ماوردی^۳ (۴۵۰ ه.ق / ۱۰۵۸ م) است و دیگری متن کتاب مقدمه عبدالرحمن بن خلدون^۴ (۸۰۸ ه.ق / ۱۴۰۵ م) است. متن ماوردی در

۱. این فصل ترجمه این اثر می‌باشد:

رضوان السید: ۱۹۹۷. الجماعة و المجتمع و الدولة. بیروت (ط ۱) دار الكتاب العربي . ص ۳۳۵ - ۳۵۵

۲. المصر. رضوان السید در متن از دو اصطلاح مصر و مدینه جهت نشان دادن تفاوت‌های آنها با یکدیگر استفاده کرده است. به جهت رعایت بار مفهومی تاریخی و فقهی این دو اصطلاح، به جای ارائه ترجمه رایج آن به شهر، شهر بزرگ و یا بلد جامع، استفاده از خود دو اصطلاح فوق مناسب‌تر دیده شد. (مترجم)

۳. در اینجا متکی بر نسخه‌ای بوده‌ام که توسط اینجانب در مرکز اسلامی للبحوث ، بیروت ۱۹۸۷ منتشر شده است. متن فوق درباره شهر (مدینه) در صفحات ۲۰۷ - ۲۱۳ آن موجود است.

۴. در این خصوص بر نسخه منتشر شده از مقدمه ابن خلدون با تحقیق دکتر علی عبدالواحد وافی در پنج بخش اعتماد کرده‌ام که در قاهره (۱۳۷۹ ه.ق / ۱۹۶۰ م) توسط انتشارات لجنة البیان العربی به چاپ رسیده است. متن مربوط به شهرها در جزء ۳ صفحات ۸۲۹ - ۸۹۲ قرار دارد.

ضمن فصلی در کتاب یاد شده است که در خلال آن به سیاست فرمانروا پس از تأسیس و استقرار دولتش می‌پردازد. از دید او ملک بر چهارپایه آبادانی سرزمین، پاسداری از رعیت، تدبیر لشکر و محاسبه دارایی‌ها استوار است.^۱ این چهارپایه، گستره عمل سلطه یا سیاست فرمانروا هستند. از این رو ماوردی سرزمین‌ها را به «مزارع» و «امصار» تقسیم می‌کند.^۲ مراد وی از «مزارع» عبارت از زمین‌های سرسبزی است که واجد قابلیت زراعت باشند؛ اما «امصار» زادگاه جامعه^۳ هستند. ^۴ که از لحاظ نقش بر دو قسم هستند: اول شهرهای مبتنی بر کشاورزی و باغات اطراف آن و دوم شهرهای سودجو^۵ و اهل دادوستد. ماوردی شروطی را به جهت برپایی، استمرار و شکوفایی هر یک از این دو قسم بیان می‌کند.

ماوردی قاضی و فقیه بزرگ مذهب شافعی است که در طی مدت‌زمانی طولانی در دوران حکمرانی خلفای عباسی و برخی از سلاطین آل بویه می‌زیست.^۶ او کتاب‌هایی در اندیشه سیاسی و نظریه سیاسی تألیف کرده است که از آن میان آثار الاحکام السلطانية، نصيحة الملوك، تسهيل النظر، قوانین الوزارة و سياسة الملك مورد توجه ماست. به جهت روشن شدن جایگاه بحث، نیازمند یادآوری این موضوع هستیم که ماوردی شافعی بود و مذهب شافعی نظر خاصی درباره شهرهای اسلامی دارد که از خلال حدیث پیشوای آنها محمد بن ادریس شافعی (۲۰۴ ه.ق / ۸۱۹ م) درباره نماز جمعه و جماعت و رابطه آن دو با شهر (مصر) است. او بر خلاف ابی حنیفه (۱۵۰ ه.ق / ۷۶۷ م) و مالک بن انس (۱۷۹ ه.ق / ۸۱۹ م) به وجود رابطه‌ای ضروری میان جمعه و جماعت از سویی و «مصر» و

۱. تسهيل النظر، ص ۲۰۷ - ۲۰۸.

۲. همان منبع، ص ۲۱۱ - ۲۱۲

۳. الأوطان الجامعة

۴. همان منبع، ص ۲۱۱.

۵. نام شهرهای فوق به دو صورت بیان شده است. أمصار فرصة یا أمصار فرصة. در لسان العرب مادة (فرص) آمده است. «... و فرصة النهر: مَشْرَب الماء منه ... و الفرضة: الثلثة التي تكون في النهر ... و فرصة البحر: مَحَطَّ السفن ...» واژه الفرضة در نزد جغرافی‌دانان به بندرهای کنار رودخانه یا دریا اطلاق می‌شود. اما ماوردی گاه آن را با اصطلاح الفرصة بیان داشته است آنچه که به مصر از طریق کار و تجارت به شکل عام درآمد می‌دهد.

۶. مقایسه کنید تحقیقی را که در کتاب تسهيل النظر ص ۷۹ - ۸۷ انجام داده‌ام با مقدمه که بر قوانین الوزارة و سياسة الملك، ص ۷۴ - ۱۰۹ آورده‌ام

«مدینه» از سوی دیگر معتقد نیست. بلکه از دید او، شروط نماز جماعت در هر اجتماع اسلامی قابل تحقق و بلکه واجب است. چرا که آیات قرآنی برپایی آن را مقید به شرط یا ویژگی مکانی خاصی نکرده‌اند.^۱ اما مالکی‌ها اقامه نماز جمعه را در «مصر الجامع» واجب می‌دانند. از دید آنها وجود «مصر» ضرورتی دینی برای انجام فرایض و در صدر آنها نماز جمعه است.^۲ حنفی‌ها معنایی سیاسی برای «مصر» در نظر می‌آورند و متذکر جنبه سیاسی نماز جمعه می‌شوند که در وجود امام در مصر جامع، یا مدینه متبلور می‌شود. چرا که در ورای نماز جمعه، پذیرش سلطه اسلام و وحدت مسلمانان در پشت پیشوای خود در نماز و خصوصاً در جهاد، نهفته است.^۳

این اصل تاریخی ما را متوجه آزادی نسبی مذهب شافعی در نگرش به وجود شهرهای اسلامی می‌کند. از نگاه پیروان شافعی، به‌رغم تأثیرات متقابل دین و سیاست، بر شهرهای اسلامی، این شهرها فاقد وجودی دینی و یا سیاسی هستند. لذا ماوردی به‌عنوان فقیهی شافعی می‌تواند از شهرها و أمصار زراعی و یا تجاری بی‌آنکه اهتمامی خاص به تجربه تاریخی اسلام درباره شهر داشته باشد، سخن براند. تجربه‌ای که از تبدیل یشرب به «المدینه» توسط پیامبر اکرم (ص)^۴ آغاز و هجرت از بادیه و روستا به‌سوی آن را لازم شمرد.^۵ در ادامه تاریخ شهری شدن^۶ در اسلام، در دوران عمر بن خطاب (۱۳ - ۲۳ ه.ق / ۶۳۴ - ۶۴۳ م) بود که اجتماعات شهری معروفی چون المدینه، مکه، بحرین، دمشق،

۱. شافعی: الامم ۱۶۹/۱ - ۱۷۰، ص ۱۶۹ س ۷ - ۹: متن شافعی چنین است: «لما كانت الجمعة واجبة و احتملت أن تكون تجب علي كل مصل بلا وقت و عدد مصلين، و این کان المصلی من منزل مقام و ظعن فلم نعلم خلافاً في أن لا جمعة عليه آلا في دار مقام ... و قد قال غيرنا لا تجب آلا علي أهل مصر جامع ...» و آن را با دیدگاه حنبلی‌ها در المغنی اثر ابن قدامة ۲ / ۳۳۱ مقایسه کنید که به دیدگاه شافعی نزدیک است.

۲. ابن عبد البر: الکافی ۱ / ۲۴۸ - ۲۴۹، و الاستذکار لمذاهب فقهاء الأمصار ۲ / ۹۸.

۳. الکاسانی: بدائع الصنائع ۱ / ۲۶۱/۲۵۹. در اینجا تفاوتی میان مالکی‌ها و حنفی‌ها در شروط صحت نماز جمعه در «مصر» موجود است. حنفی‌ها آنرا مشروط به وجود پیشوا و یا نائب از او کرده ولی مالکی‌ها نماز جمعه را در «مصر» بدون وجود سلطان جایز می‌دانند. مقایسه کنید با:

N. Calder, Friday Prayer and the Juristic Theory, BSOAS, 49 (1986), pp. 33-47.

۴. مقایسه کنید با کتابم با عنوان: مفاهیم الجماعات في الإسلام، ص ۴۲.

۵. نص دال بر آن در طبقات ابن سعد ۳ / ۳۰۲ و سيرة لابن الجوزي، ص ۱۷.

سرزمین مصر، بصره و کوفه شکل گرفت.

اما ابن خلدون در نظر معاصرین خود نه آن مورخ و نظریه پرداز مشهور که فقیه مالکی بزرگی است که به مناصب حکومتی در تونس و چندین بار منصب قضاوت در قاهره رسیده است.^۱ ضمن آنکه او در بابی که در مقدمه خویش «درباره شهرهای کوچک و بزرگ و دیگر عمران ها» تألیف کرده است، از اصول مذهب مالکی و بلکه از نگرش فلسفی خویش درباره وجود انسانی یا عمران بشری و جایگاه شهرها در آن خارج نشده است.^۲ باب چهارم مقدمه او اختصاص به سرزمین ها و شهرها دارد که آن را به بیست و پنج فصل تقسیم می کند و در آن به موضوعی می پردازد که می توان آن را به نوعی ریخت شناسی^۳ اجتماعی به جهت خروج از نگرش فلسفی ای که پیش تر بیان شد، تعبیر کرد.^۴ در آثار ماوردی و ابن خلدون می توان تشابهات و همانندی هایی را یافت که نشان از تکامل نگرش شافعی به دست ماوردی و ابن خلدون در ارتباط دین و دولت (حداقل در آینده دولت شهرنشین) از جهتی و از جهت دیگر، نشان از رهایی ابن خلدون از نگرش مالکی در خصوص ماهیت دینی مدینه و مصر دارد. همچنین مشترکاتی میان آن دو در نگاهشان به طبیعت و وجود طبیعی و صناعی مشاهده می شود.

ما تشابهی را در اصطلاحات ماوردی و ابن خلدون می یابیم و آن عدم دقت در کاربرد اصطلاحات از سوی آنان است. چرا که در نزد آن دو هر یک از واژه های مدینه، مصر، وطن و بلد دارای یک معناست و آن اجتماع شهری بزرگ^۵ است. درحالی که در قرآن کریم و در تجربه تاریخی شهر در اسلام چنین نیست. چه آنکه اصطلاح «مدینه» به وجود

۱. مقایسه کنید با التعریف بابن خلدون و رحلته شرقاً و غرباً (نشرة محمد بن تاوویت الطنجی)، ص ۵۷

- ۶۸، ۲۶۴ به بعد.

۲. در زمینه تطور عمرانی و موضوع شهر نشینی از دید ابن خلدون دو مطالعه از حبیب الجنحانی و هشام جعیت در «ابن خلدون و الفكر العربی المعاصر» تونس: ۱۹۸۲، ص ۴۶۹ - ۵۰۰. تحقیق هشام جعیت با بررسی ما در ارتباط بیشتری موجود است.

۳. المورفولوجیا الاجتماعية

۴. مقدمة ابن خلدون ۳ / ۸۲۹ به بعد.

۵. التجمع الحضری الكبير

۶. تسهیل النظر، ص ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲ و مقدمة ابن خلدون ۳ / ۸۳۰، ۸۳۲، ۸۳۷، ۸۳۹، ۸۵۵.

شهری دینی و سیاسی، ریشه‌دار در تاریخ بازمی‌گردد^۱ که پیامبر اکرم (ص) بدون اعتبار موقعیت یا میزان جمعیت آن را بنا نهادند؛ اما «مصر» وجود شهری سیاسی و اداری با ریشه قرآنی است (در این امر با مدینه شأنی واحد دارد). و ریشه تاریخی آن به آبادانی شهرها در زمان عمر بن خطاب بازمی‌گردد. همچنین با اصطلاحاتی معین برای شهرهای موجود به کار رفته شد. مثلاً جغرافی‌دانان از بلد، اقلیم و ناحیه استفاده می‌کردند^۲ و این فضای اصطلاحی در آثار ماوردی و ابن‌خلدون لحاظ نشده است.

(۲)

علت ایجاد شهر مستقر در نگاه ماوردی که گاهی از آن با عنوان مصر و گاه با عناوینی چون بلد، وطن یا مدینه نام می‌برد، به نیازهای فزاینده بشری بازمی‌گردد. امری که به وجود طبیعی انسان مربوط است. چه آنکه افزایش جمعیت جامعه منجر به افزایش نیازهای آنها شده و به اندیشه تقسیم‌کار^۳ می‌انجامد. اجتماع بشری در سرزمین‌های سر سبز در مزارع آغاز می‌شود^۴ و آن پایه موادی است که وسایل معاش را فراهم می‌سازد. ناگفته نماند که ماوردی سرزمین سر سبز زراعی را بر وجود شهری رجحان می‌دهد؛ هرچند معتقد است که تطور بشری الزاماً به مصر و مدینه‌ای خواهد انجامید که می‌کوشد تا فضایل آبادی‌ها را در خود نگاه دارد. لذاست که وی «مصر» زراعی و دارای باغ‌های

۱. رضوان السید، مفاهیم الجماعات في الإسلام، ص ۴۱ - ۴۴. همچنین نگاه کنید به:

T. Khalidi, Z Some Classical Islamic Views of the city, Studidia Arabica et Islamica Festschrift for Ihsan Abbas, ed, W. al- qadi (Beirut, 1981). Pp, 265 – 75

اما خالدی تفاوتی آشکار میان اصطلاحات مصر، مدینه و قریه در قرآن لحاظ نکرده است و همه آنها را اجتماعات شهری به شمار می‌آورد. در حالی که مدینه دارای معنای سیاسی‌ای در قرآن است که در اصطلاح قریه نیست.

۲. مقایسه کنید با: شیخ طه الولی به عنوان المدینة في الإسلام، مجلة الفكر العربي، العدد ۲۹، ۱۹۸۲، ص ۱۰۸ - ۱۳۳.

۳. تقسیم العمل

۴. مقایسه شود با: پژوهش من: ابوالحسن الماوردی: دراسة في رؤيته الاجتماعية در کتاب الجماعة و المجتمع و الدولة بیروت ۱۹۹۷، دارالکتب العربي

۵. تسهیل النظر، ص ۲۰۷.

پیرامونی را برتر از مصر فرصت و تجارت می‌داند. لذا زمین^۱ گنج‌های ملک است و شهری که در میانه سرزمین‌های حاصلخیز است، محل استقرار طبیعی بشر است که دربردارنده همه محاسن آبادی‌ها به نیکویی‌های شهر است. در اینجا اثر فلسفه ارسطویی در آرای ماوردی مشهود است.^۲ چرا که امر طبیعی (= گیاه نامی و حیوان متناسل) را بر امر صناعی (= تجارت و حرفه)^۳ مقدم کرده است.

بر این اساس، او تصور اندام‌گونه بدبینانه‌ای نسبت به وجود بشری شهر دارد. چنانکه می‌نویسد:^۴

بدان که دولت از خشونت سرشت‌ها آغاز ... سپس با نرمی و استقامت معتدل شده و با گسترش ظلم پایان می‌یابد. ... متقدمان دولت را به میوه‌ای تشبیه کرده بودند که ابتدا ... مزه‌ای تلخ داشته و سپس رسیده و نرم شده و با رشد آن به سرحد فساد و دگرگونی می‌رسد. ...

این تردید در اندیشه ابن خلدون به مقوله فلسفی آشکاری می‌انجامد. اتفاقی نیست که عبارت پیشین ماوردی برگرفته از روایات هلنیستی‌ای باشد که در سده سوم هجری وارد فرهنگ عربی - اسلامی شده و بعدها در اندیشه ابن خلدون به نظام کاملی مبدل شود. چرا که وی بر این اساس تمامی عمران بشری را تفسیر می‌کند. چنانکه در مقابل معاش طبیعی^۵، معاش صناعی را قرار داده و دولت و مقتضیات مدنی را در ضمن وجود صناعی دانسته و تصور اندام‌گونه واضحی از دولت به دست می‌دهد:^۶

بدان که عمر طبیعی اشخاص ... یک‌صد و بیست سال است، ... اما سن دولت نیز اگر

۱. قوانین الوزارة و سياسة الملك للماوردی، دار الطلیعة بیروت، ۱۹۷۹، ص ۱۶۲ و مقایسه شود با: أدب الدنيا و الدين، ص ۱۹۴.

۲. السماع طبعی (الترجمة العربية) م ۲، ف ۲، ص ۹۴ أ س ۳۶.

۳. أدب الدنيا و الدين، ص ۱۹۳.

۴. این عبارت به عینه در متون حکمت یونانی وارد شده است.

D. Gutas, Greek Wisdom Literature in Arabic Translation (New Haven, 1975), p. 145,

و مختار الحکم از مبشر بن فاتک، ص ۲۷۵، که منسوب به افلاطون می‌باشد.

۵. مقدمه ابن خلدون ۲ / ۲۷۹

۶. همان منبع، ۳ / ۸۸۶ - ۸۸۷.

چه بر حسب قراین مختلف است؛ اما غالباً عمر دولت از سه نسل فراتر نمی‌رود و هر نسل عبارت است از سن متوسط یک فرد، که چهل سال است. از این‌رو چهل سالگی پایان دوره رشد و نمو و غایت آن است. ...

پس همان‌گونه که عمران طبیعی در نزد ماوردی «عمران زراعی» است، عمران طبیعی در نظر ابن‌خلدون عبارت از «عمران وحشی» یا بدوی است.^۱

از دید ابن‌خلدون، تطور عمران از وضعیت توحش به تمدن، با رسیدن عصبیت بادیه‌نشینان به حکومتی که در شهر استقرار می‌یابد، شکل می‌گیرد و آن در پرتو تحولی همه‌جانبه رخ می‌دهد که بیانگر دگرگونی زیست‌شناختی یا اندام‌وار انسان از جوانی به کهولت و پیری است. پس ملک و دولت «غایت عصبیت» و شهرنشینی «غایت بادیه‌نشینی» است.^۲ هر عمرانی چه بادیه‌نشینی و چه شهرنشینی و نیز فرمانروایی و رعایای آن مانند یک نفر انسان دارای عمری محسوس هستند. از آنجاکه از دید ابن‌خلدون اجتماع سیاسی ضروری است. یعنی وجودی طبیعی دارد، پس به جهت استمرار اجتماع بشری هیچ‌گاه بی‌نیاز از سلطه و حکمرانی نخواهد بود. لذا شهر بزرگ دارای وجودی صناعی و ناچار از برقراری حکمرانی در آن است. بنابراین شهرها «از اموری ضروری مردم نیست که بنا بر عمومیت یافتن سختی‌ها به ناچار به برپایی آن اقدام نمایند، بلکه آنها را بدان ملزم داشت و با اجبار پادشاهی و ... بدان سوق داد.»^۳

در این بحث ماوردی منطقی‌تر از ابن‌خلدون است. چرا که به نظر او در تطور اندام گونه اجتماع بشری، شهر در مرحله کهولت و پیری قرار دارد. این درست است که او می‌خواهد که چنین نباشد، اما سرشت تطور که از دید او غیرقابل نقض، اما قابل تلطیف است، از طریق «مصر مزارع و حومه» روی می‌دهد؛ اما ابن‌خلدون در ضمن تصور اندام‌گونه محتوم خویش از اجتماع، شهر را غایت بادیه تلقی می‌کند. مدینه از دید او وجودی صناعی است که لزوماً با حکمرانی همراه است و این تلقی، با تطور اندام‌گونه او در تناقض است؛ کما اینکه با داده‌های تاریخی اسلامی نیز ناهمخوانی دارد که دلالت بر روی آوردن مردم به امصار برای کسب ویژگی‌های معیشتی و فرهنگی‌ای متفاوت با

۱. همان منبع، ۳ / ۸۸۳.

۲. همان منبع، ۳ / ۸۸۵ - ۸۸۶.

۳. مقدمه ابن‌خلدون، ۳ / ۸۳۰.

صحرائشینان و بادیه‌نشینان، دارد. در تاریخ شهرنشینی اسلامی. نمونه‌ای در کراهِت از شهرنشینی جز در اشعار حنین در صدر اسلام^۱ و بعدها بیان شیخ المرابطین اوّل ابابکر بن عمر که با رها کردن حکومت به نفع یکی از خویشان خود بنام یوسف بن تاشفین، از شهرهای مغرب دوری گزید و بادیه‌نشینانی را بر زندگی بسته شهری ترجیح داد، دیده نمی‌شود.^۲

(۳)

ماوردی غیر از شروط طبیعی و امنیت در اقامه مصر قائل به شرط دیگری نیست. بر پایه این شروط مدینه‌ها به دو قسم تقسیم می‌شوند^۳:

- مصر مزارع و سواد

- مصر فرصت و تجارت.

شرط بر پای و شکوفایی مصر مزارع و سواد این است که در میانه روستاها و باغ‌هایش واقع شود تا «اساس آن بر پایه اعتدال و راه‌ها بدان برابر شود.»^۴ و تا زمانی که آبادانی در حومه شهرهای فوق موجود باشد، آن شهر نیز در آبادانی قرار دارد. ماوردی برتری این نوع امصار را بر نوع دیگر پنهان نمی‌دارد.^۵ «آن استوارترین مصر از جهت ساکنان و در بهترین حالت و به جهت وجود عناصر آن سزاوارتر به جهت اسکان است؛ اما مصر دیگر (= مصر فرصت و تجارت) عبارت است از مدینه‌ای که بر ساحل دریا و یا در تقاطع مسیر تجارت شکل گرفته است. شرط شکل‌گیری و شکوفایی آن از دید ماوردی قرار گرفتنش در مسیری است که در آن سیروسفر به سهولت انجام گرفته و بتوان باروبنه

۱. رسالة في الحنين الي الأوطان للجاحظ، في: رسائل الجاحظ (نشرة عبدالسلام هارون) ۲ / ۳۸۴، ۳۹۹ - ۴۰۶.

۲. البيان المغرب ۴ / ۲۳ - ۲۴. و الحلل الموشية، ص ۳۴، و مقدمه من بر الإشارة علي الإشارة إلي أدب الإمارة للمراي، ص ۸ - ۹.

۳. تسهيل النظر، ص ۲۱۱ - ۲۱۲.

۴. تسهيل النظر، ص ۲۱۲.

۵. همان منبع، ص ۲۱۱.

را به آسانی، چه در مسیر آبی و یا خشکی، حمل و نقل کرد.^۱ ماوردی برای حاکم «مصر مزارع و سواد» وظیفه‌ای جز برپایی امنیت قائل نیست، پس تا زمانی که مصر شکوفا باشد و در نتیجه برای سلطان سودبخش باشد، گسترش امنیت و نیز عدم افزایش یا سنگین کردن مالیات‌ها بر او واجب است. لذا مردمان به جهت برخورداری از مواهب ناشی از وجود کالا و پیشه و کالا و امنیت، بر خلاف بادیه‌نشینان متوجه مصر می‌شوند؛ اما با از میان رفتن امنیت، کالاها و پیشه‌ها در شهر یافت نمی‌شود و مردم شهرها را ترک می‌کنند.^۲

باین حال ماوردی منکر ارتباط تجارت با سلطه نیست. چرا که آن «از نشانه‌های کمال اقلیم و زینت ملک» است.^۳ بلکه نصیب سلطان در برپایی بلدها و اوطان فراتر از بهره‌رعی است.^۴ این امر به جهت سنگینی تکالیفی است که افراد به شکل معمول از پس آن بر نمی‌آیند؛ و نیز به جهت ارتباط تجارت گسترده‌ای است که در سراسر شهرهای ساحلی و قافله‌ای برپاشده حاکم می‌شود و مبتنی بر سیاست‌های دولت و مصالح اقتصادی آن است.

ماوردی به جزئیات و تفصیل مربوط به الزامات سلطه در داخل شهر توجه کرده است. این الزامات بنا بر سرشت اغراض سلطان عبارت‌اند از: مالیات‌ها و عشور و عوارض فروش کالاها. پس لازم است که مردمان شهرها در امنیت به سر برند و به واسطه خدمات شهری در رفاه باشند و بدون ترس از مصادره اموال یا مالیات‌های سنگین به فعالیت بپردازند؛ تا از این طریق شهر در مسیر شکوفایی قرار گیرند و برکات آن نصیب سلطان شود.

توجه صرف به غیاب معنای سیاسی در مدینه از دید ماوردی (بنا بر نگاه وی درباره وجود طبیعی و صناعی و تأثیر از گرایش پیشوای شافعیان در خصوص ارتباط میان دین با مصر یعنی تفکیک جهت شعائر دینی از دولت) در شناخت اندیشه‌های ماوردی کفایت

۱. همان منبع، ص ۲۱۲.

۲. همان منبع، ص ۲۱۲.

۳. همان منبع، ص ۲۱۱.

۴. همان منبع، ص ۲۱۲.

۵. تسهیل النظر، ص ۲۱۰ - ۲۱۳.

نمی‌کند. چه بسا که ناپیدایی «لحظة سیاست» در اینجا به امور شهرها در دو سده چهارم و پنجم هجری بازمی‌گردد که با شکسته شدن و تجزیه «دار الاسلام» و تبدیل شهرها به تجمعات خالصی که با مکر و شمشیر به رویارویی باهم مشغول بودند^۱ به تناقض مضمون سیاسی جامع انجامیده بود، از جمله دلایل تأییدکننده آن، تجربه تاریخی عربی - اسلامی است. هنگامی که شهرها به سبب اسباب سیاسی‌ای که بر ماوردی پوشیده نیست، رشد کردند، پیامبر اکرم (ص)^(۴) «المدينة» را شهر کردند و عمر بن خطاب فرمان به ایجاد بصره، کوفه و فسطاط داد و به افزایش آبادانی و گسترش برخی شهرهای کوچک پرداخت؛ و ایجاد شهرها بدون معنای سیاسی آن چه معنایی خواهد داشت؟ سپس اموی‌ها واسط، الرملة و الرصافة را بنیان نهادند و عباسی‌ها بغداد و شهرهای دیگری را شکل بخشیدند؛ اما آنچه مورد توجه است اینکه همگی این شهرها در نواحی‌ای بر پا شدند که اکثر جمعیت آن غیرمسلمان بودند و یکی از مقاصد تأسیس این شهرها ازدیاد جمعیت مسلمانان به منظور پایداری آنها در شکل محیطی آن بوده است؛ اما در دوران ماوردی اکثریت قاطع مردم مسلمان شده و احساس لزوم مقاومت و پایداری در برابر غیرمسلمانان و لزوم ایجاد وجودی مشخص از میان رفته بود. پس با این حال آیا این عامل در تجاهل ماوردی در زمینه ماهیت سیاست مدینه در اسلام مؤثر بوده است؟

(۴)

ابن خلدون معتقد است که سرشت سیاست شهر به تحقق حکمرانی در مرحله دوم از مراحل تحول یا استحاله‌اش بازمی‌گردد. دولت‌ها در اینجا «مقدم بر شهرها و امصار هستند؛ و در مرحله دوم از فرمانروایی به وجود می‌آیند.»^۲ این مسئله از دو امر ناشی

۱. به عنوان نمونه مقایسه شود با:

H. Laoust, Les agitations religieuses a Baghdad au IV siecle de l'Hegire. Islamic Civilization. 950 - 1159. ed. S. D. Richards (Oxford. 1974). pp. 169 - 186.

و نیز مقدمه من بر قوانین الوزارة و سياسة الملك اثر ماوردی، ص ۷۴ - ۸۸.

۲. مقدمه ابن خلدون: ۳ / ۸۲۹.

می‌شود: اول اینکه شهر ناشی از «تمایلات شهرنشینی» است^۱؛ و شهرنشینی مرحله بعد از بادیه‌نشینی است. بادیه‌نشینان کسانی هستند که سلطه را در بادیه و یا ریف تأسیس کرده و به مدینه آنگاه که آن را اشغال و پایتخت سیاسی خود می‌کنند، معنای سیاسی می‌بخشند؛ و دوم علت آن به امور مادی مربوط می‌شود؛ و آن اینکه، ایجاد شهرها بسیار دشوار است و افراد و نیز گروه‌های غیرسیاسی به جهت نیاز به «همیاری و فزونی تعاون» قادر به ایجاد شهر نمی‌باشند.^۲ چه آنکه پیدایش شهر نیازمند سیطره عصبيت توانمند و بی‌نیاز است. تا اینجا می‌توان گفت که ابن‌خلدون آشکارا معتقد به دیدگاه مذهب مالکی، در معانی سیاسی و دینی برپایی شهر است. اگر چه آنگاه که درصدد تفصیل و بسط دیدگاه خویش بر می‌آید ما را به شکلی واضح از تفکر تاریخی در وجود شهرهای عربی - اسلامی خارج می‌کند. اساس فکری او «ملک» تأسیس یافته در عمران وحشی است^۳ اما صورت آن، حکمرانی و نه شهر است. لذا مدینه در دیدگاه او و نیز ماوردی عرصه‌ای برای سلطه و نه جزئی از ماهیت یا وجود سیاسی آن است. از دید آنان، مدینه از لواحق حکمرانی است و اساس آن به شمار نمی‌رود. جالب‌توجه است که مشابهت سیاری را میان دیدگاه فلسفی ابن‌خلدون از حکمرانی یا سلطه با نظریات فارابی^۴ (۳۳۹ ه.ق / ۹۵۰ م) موجود است: «... نیز سزاوار است که رئیس مدینه در جایگاه نخست قرار داشته و او سبب حصول مدینه و اجزای آن است...»

ماوردی و ابن‌خلدون در تاکید بر شروط طبیعی لازم در استمرار مدینه متفق‌القول هستند؛ اما این شروط در نزد ماوردی به شیوه‌ای منطقی دیده می‌شود که در نزد

۱. همان منبع، ۳ / ۸۸۳ - ۸۸۴.

۲. همان منبع، ۳ / ۸۳۰.

۳. همان منبع، ۳ / ۸۸۳. «و سبب طبیعی اول آنکه نسبت دولت به عمران به منزله نسبت صورت به ماده است که شکل نگهبان نوع خود برای وجود ماده می‌باشد و در علوم حکمت ثابت شده است که انفکاک یکی از آن دو از دیگری امکان ناپذیر است. بنابراین دولت بدون عمران قابل تصور نبوده و دولت بی عمران معتذر است. ...»

۴. آراء اهل المدينة الفاضلة للفارابي (نشره ألبير نصري نادر، بيروت، ط. ۳، ۱۹۷۳)، ص ۵۵. و مقایسه کنید با پژوهش من: العقل و الدولة في الإسلام، در کتابم با عنوان: الأمة و الجماعة و السلطة، بيروت، ۱۹۸۴، ص ۱۰۸ به بعد.

ابن خلدون چنین نیست. وجود مدینه در نزد ماوردی بر اساس تجمع شمار بسیاری است که ارتباط سیاست و دین در آن بسیار ضعیف است. لذا به جهت برپایی و استمرار خود نیازمند امور ضروری است که مورد نیاز هر تجمع بزرگ انسانی است؛ مانند وجود آب، وجود زمین سبز، اعتدال هوا و خاک و وجود چراگاه^۱: «پس با کامل شدن همه شروط ایجاد مصر، پایه‌های آن استوار می‌شود و جز به قضای محتوم از میان نمی‌رود. ...» اما در اندیشه ابن خلدون، شهر بر پا، با حکمرانی به شکل وجودی و عدمی در حال ایفای نقش است. «شروط طبیعی» در نزد او از زمره امور غیر واجب در آمده‌اند. باین حال او معتقد به برپایی مدینه بر اساس باران، دریا، یا رودخانه است و اینکه منطقه آن باید دارای آب و هوایی معتدل و خوب باشد.^۲ وی بر این باور بود که عدم مراعات «شروط طبیعی» در شهرهای بناشده به دست اعراب پس از چندی منجر به ویرانی آنها می‌شود^۳:

همچنان که اعراب در ابتدای اسلام، شهرهایی در عراق و آفریقا بنا نهادند که در آن تنها به شرایط مطلوب شترداری توجه شده و به دیگر شروط طبیعی اعتنایی نکردند. ... آنها به آب، هیزم و چهارپایان اهلی نیندیشیدند. ... این شهرها نظیر قیروان، کوفه، بصره و نظایر آن هستند که به جهت عدم رعایت امور طبیعی بیش از دیگر شهرها در معرض نابودی قرار دارند.

بنابراین از دید ابن خلدون، شهر به اعتبار غایت عمران که در واقع همان «غایت حکمرانی» است، برپاشده است و رسیدن عمران به غایت خود، نشانه‌ای از فساد و ویرانی شهر است.^۴ «دولت و حکمرانی صورت هستی و عمران بوده و همه آنها از قبیل رعایا و امصار و دیگر احوالات آن ماده آن هستند. ...» هر چند معتقد است که: «امصاری که بخشی از حکمرانی هستند، با نابودی دولت و سپری شدن آن از میان می‌روند.»^۵ پس این

۱. تسهیل النظر، ص ۲۱۰

۲. مقدمه ابن خلدون ۳ / ۸۳۷ - ۸۴۰.

۳. همان منبع، ۳ / ۸۳۹ و در ۳ / ۸۵۷: «فصل، در اینکه بناهای بنیان نهاده شده توسط اعراب بنیان نهاده می‌شوند، جز در موارد اندکی، به سرعت ویران شده‌اند. ...» و در ۳ / ۸۵۵: «شهرها و امصار در آفریقا و مغرب بسیار کم است. زیرا از هزاران سال پیش متعلق به بربرها بوده ... و عمران ایشان بدوی بود. ...»

۴. مقدمه ابن خلدون، ۳ / ۸۸۰، ۸۸۳.

۵. همان منبع، ۳ / ۸۸۱.

نظر را درست می‌داند که وجود شهری چه بخشی از حکمرانی باشد و یا نباشد،^۱ «هنگامی که به غایت خود برسد، به خرابی می‌انجامد و مانند عمر طبیعی حیوانات دچار پیری می‌شود.»! شگفت آنکه پس از این همه معتقد است که خرابی عمران بصره، کوفه و قیروان به اسباب طبیعی‌ای ناشی از طبیعت بادیه‌نشینان عرب و بربر بازمی‌گردد که به سبب این طبیعت قادر به ایجاد شهرهای عظیمی و استقرار و استمرار آنها نبوده‌اند.

در اینجا می‌توان گفت که اولاً همه شهرهایی که ابن‌خلدون از آنها نام می‌برد، از میان نرفته‌اند. چنان که قیروان و بصره باقی مانده‌اند. ضمن آنکه اگر عمران آنها در برخی دوره‌ها ویران شده و یا کاهش یافته است، (که شأن آنها در این امر همانند شأن بغداد در دوران از میان رفتن عمرانش است).^۲ این امر به معنای زوال حکمرانی از آن و یا فقدان شروط طبیعی لازم به جهت بقای آن نیست. ماوردی در تقسیم‌بندی امصار به دو بخش زراعی و تجاری متوجه علت آن شده بود. از این رو برای هر یک از انواع امصار شروطی خاص وضع کرد. قیروان و بصره دو شهر تجاری بودند و بغداد و کوفه از انواع شهرهای زراعی محسوب می‌شدند. بصره به دلیل نبرد زنگیان رو به ویرانی نهاد، اما با احیای موقعیت تجاری مهم خود بار دیگر زنده شد؛ اما عباسی‌ها کوفه را به دلایل سیاسی که به مخالفت مردمان آنجا با آنها مربوط می‌شد، از میان بردند و برپایی بغداد جزئی از این سیاست بود. از این رو ابن‌خلدون در قبال تاریخ و واقعیت به جهت نگرش فلسفی خود به وجود و عمران بشری تجاهل کرده است.

او علاوه بر تجاهل درباره معنای سیاسی مدینه در اسلام، به مانند ماوردی معنای دینی مصر در اسلام و در امت‌های پیشین را نیز نادیده گرفته است. ابن‌خلدون در فصل ششم در باب چهارم از امصار درباره «مساجد و بیوت عظیم در جهان» بحث کرده است^۳ و در آن عنایتی خاص به شهرهای بیت‌المقدس، مکه و مدینه منوره می‌کند. در این مکان‌های استقرار انسان‌ها، شروط طبیعی کافی به جهت شکوفایی و تداوم آن علیرغم قرار گرفتن در مسیرهای اصلی تجارت موجود نبود و بنای آنها بر پایه ادیان و مناسک و شعائر دینی

۱. همان منبع، ۳ / ۸۷۶.

۲. همان منبع، ۳ / ۸۸۱.

۳. مقدمه ابن‌خلدون، ۳ / ۸۴۰.

بود و هیچ ضرورتی به قبول دیدگاه (Fustel de Coulanges) که معتقد به اصل دینی به صورت عام برای این شهرها شده است،^۱ موجود نیست. این مکان‌ها بالذات و به شکلی واضح، بیانگر اهمیت دین در معنای آداب و مناسک دینی و سیاسی در برپایی شهرهای بزرگ و استمرار آنها هستند.

(۵)

اکنون بحث نقش اقتصادی برای مدینه و مصر باقی می‌ماند. مدینه از دیدگاه ماوردی به وجود «کالا و صنعت»^۲ و به وجود حرفه‌ها و بازرگانی و علوم می‌که اهالی آن را مستغنی از غیرشان می‌گرداند، متمایز می‌شود.^۳ به این جهت از لحاظ ساخت داخلی خود خاص بوده و در آنجا «مسجد جامع»، راه‌ها و خیابان‌ها و بازارهای ویژه هستند.^۴ ابن خلدون و ماوردی هر دو به اهمیت اقتصادی مدینه که حکمرانی را به سوی «غایت عمران» رهنمون می‌سازد، اشاره دارند؛ اما از دید ابن خلدون اقامت در مدینه. چه آنکه بازارها ویژگی شهر نبوده و چه بسا که در ایام و دوره‌های زمانی معینی در روستاها و بادیه‌نشین‌ها بر پا گردند. ویژگی بازارهای شهری در این است که با گذشتن از ضروریات «و خوراک از گندم و مانند آن چون باقلا و پیاز و سیر و ...»^۵ متوجه ابزارهای رفاه^۶ حاجی و کمالی مانند میوه‌ها، پوشیدنی‌ها، مرکب‌ها و دیگر ساخته‌ها و بناها می‌شوند. هر گاه مصری شکوفا شود، قیمت‌ها کاهش یافته و برای ساکنان بادیه‌ها و روستاها و حتی سکان

1. F. de Coulanges. Cite antique (paris. 1924)

این کتاب به عربی ترجمه و در سال ۱۹۵۰ در قاهره با عنوان «المدینة العتیقة» به چاپ رسیده است. مقایسه کنید با: مقاله درباره آن از البیر نصری نادر در مجله الفکر العربی، العدد ۲۹، ۱۹۸۲، ص ۴۴ - ۶۳ ابن خلدون متوجه ریشه دینی شهرهای مقدس شده است. چنانکه می‌نویسد: (۳ / ۸۴۰) «خداوند سبحانه تعالی نقاطی از زمین را گرامی داشته و با عنایت خود اختصاص فرمود و جایگاه عبادت خود قرار داد.» اما از آن نتایج ضروری را نتیجه نمی‌گیرد.

۲. تسهیل النظر، ص ۲۱۰

۳. همان منبع، ص ۲۱۱.

۴. همان منبع، ص ۲۱۱.

۵. مقدمة ابن خلدون، ۳ / ۸۶۳.

۶. همان منبع، ۳ / ۸۶۴.

شهرهای کوچک جذاب می‌شود. «تا آنجا که بسیاری از فقیران مغرب میل به رفتن به مصر را به جهت گسترده‌ی رفاه مصر به نسبت دیگر مناطق را پیدا کردند.»^۱ اگر چه شکوفایی شهری به معنای ظهور فراوانی نیست که استمرار استقرار و رشد را تضمین کند. چه آنکه با ازدیاد درآمدها بر هزینه‌ها نیز افزوده گشته و لذا «دخل و خرج در همه شهرها برابر شده هر گاه درآمدها زیاد و یا کم شود، هزینه‌ها نیز به همان نسبت زیاد و یا کم می‌شوند. ...»^۲ بر این اساس ابن‌خلدون از نگرش کمی به ثروت و رفاه شهری به دیدگاهی مخالف با نظر اقتصاددانان کلاسیک غرب می‌رسد. چرا که در شهری پر رونق و بزرگ، «مترقان»^۳ بسیار شده «لذا به صنعتگران پاداشی بیش از ارزش واقعی کارشان داده می‌شود و در نتیجه آنها ارجمند شده و کارهای آنها گران می‌شود. ...»

ابن‌خلدون متوجه پدیده‌ای در شهر است که مابوردی به‌رغم وجود آن در دورانش از آن غافل مانده است. با این حال او گاهی مانند ابن‌خلدون به برابری دخل و خرج در شهرها و مملکت‌ها اشاره داشته است؛ و به این پدیده در روی آوردن تجار ثروتمند شهر و تدبیر آنها برای افزایش کسب اموال غیرمنقول مانند زمین یا خانه، در روستاهای متصل به شهر که در سلطه دولت آن است، می‌پردازد؛ اما به نظر می‌رسد که او به جهت «تیولداری نظامی» رایج در شرق جهان اسلام در دوران مابوردی در سده پنجم هجری و وخامت اوضاع آن، این دگرگونی را لحاظ نکرده است.^۴ دولت در مشرق اسلامی در سده پنجم هجری به جهت گماشتگان و سپاهیان آن در آبادانی‌های اطراف شهر زمین واگذار می‌کرد.^۵ و از این رو تملک اموال غیرمنقول تابع سیاست دولت و نه توانگری افراد شهر شد. این مسئله در مغرب اسلامی چنین نبود و نگرش ابن‌خلدون ناتوان از این عرصه بود. چرا که تملک

۱. همان منبع، ۳ / ۸۶۴.

۲. همان منبع، ۳ / ۸۶۴.

۳. مقدمه ابن‌خلدون، ۳ / ۸۶۰.

4. C. Chen. L'Evolution de l'iqta du IX au XIII^e siecle, Annales, 8 (1953), pp 25 - 52.

و دراسة عبدالعزيز الدوري: نشأة الإقطاع في المجتمعات الإسلامية بمجلة المجمع العلمي العراقي ببغداد، العدد ۲۰، ص ۳ - ۲۴، و دراسة الفضل شلق بعن ان: الخراج و الإقطاع و الدولة، ص ۲۶ - ۳۷. في العدد الأول عبر مجلة الأجهاد، ۱۹۸۸ در آن مباحث مهمی در زمینه تیولداری موجود است. و در آن مقالة كاهن التأسيسية را ترجمه کرده‌ام
۵. ابراهيم على طرخان، النظم الإقطاعية في الشرق الأوسط، القاهرة ۱۹۷۲، ص ۶۵.

اموال غیرمنقول را به رقابت و تباهی و نیز انحصار تعلیل می‌کند. ابن خلدون در نهایت متوجه پدیده‌ای شده که در آن شهرها بر دو قسم هستند. شهرهایی که در شهرنشینی دارای قدمت بالایی بوده و ریشه‌دارند (= شهرهای مرکزی) و شهرهایی که می‌توان آنها را شهرهای حاشیه‌ای نامید.^۱ در سرزمین‌های میانی که دولت‌ها پی در پی آمده و می‌روند، شهرنشینی پیشرفت کرده و استقرار می‌یابد. تا آنگاه که شهرها به نفسه به جهت زوال دولت و برپایی دیگر شهرها ویران می‌شوند. زیرا اهالی شهرها (آن سرزمین‌ها) وارث آداب و رسوم شهرنشینی از قبیل «احوال معاش و تنوع در صناعت از قبیل خوردنی‌ها و پوشیدنی‌ها و دیگر احوال منزل^۲...» شده‌اند. ابن خلدون در این زمینه. ساکنان مصر و عراق و شام^۳ را مثال می‌آورد؛ اما امصار حاشیه‌ای «و اگر چه در آنها فراوانی عمران است،^۴ اما بادیه‌نشینی و خوی روستایی بر آن غالب است؛ و شیوه‌های معیشتی ساکنان آن به بادیه‌نشینان و کشاورزان نزدیک‌تر است.» مثال ابن خلدون از این دسته. احوال ساکنان مغرب اسلامی است که غالباً در پیرامون مرکز و تحت تبعیت حکومتی دور از آنها دور بودند.^۵

در دهه‌های اخیر، میزان مطالعات شرق‌شناسان درباره «شهر اسلامی» افزایش یافته است. بیشترین بحث نظری آنها درباره وجود «ساختمان شهری» خاصه در قرون وسطی اسلامی است. برخی از آنها وجود «شهر اسلامی» به معنای نمونه تمدنی اسلام را نفی

۱. مقدمه ابن خلدون ۳ / ۸۷۲ - ۸۷۳

۲. همان منبع، ۳ / ۸۷۳.

۳. همان منبع، ۳ / ۸۷۳.

۴. همان منبع، ۳ / ۸۷۲.

۵. همان منبع، ۳ / ۸۷۳ - ۸۷۴.

۶. در زمینه نظریه مدینه در اسلام و در نگاه شرق‌شناسان، ر.ک:

C. Cahen Zur Geschichte der städtischengesellschaft im islamischen Orient des Mittelalters. Saeculum X (1958). pp 59 - 76.

A.H. Hourani. The Islamic City in the Light of Recent Research, The Islamic City. eds. Hourani and Stern (Oxford. 1970). Pp. 10 - 23.

E. Wirth. Die orientalische stadt, Saeculum, 29 (1975). Pp 45 - 93.

و هشام جعيط، الکوفه: نشاء المدينة العربية الإسلامية، الکویت، ۱۹۸۶، ص ۱۹۳ - ۲۰۸.

می‌نمایند؛ و برخی دیگر در جهت تأیید نظر خود به فرضیه‌های Max Weber^۱ و Henri Pirenne استناد می‌کنند. این بحث جدلی در سیاق آنچه بیان کردیم، اهمیتی ندارد و هیچ ضرورتی ندارد که ساختار داخلی و ارتباط با محیط «شهر اسلامی» را همانند شهرهای غربی تصور کرده و شهر یا مصر را در معنای سیاسی و قانونی آن در نظر آوریم.^۲ اما پرسش مطرح‌شده در سیاق درست متوجه بررسی امکان وجود «مفهوم شهری» دوران اسلامی است. William Marcais در مطالعه کلاسیک خود با استناد به دو امر، به نفی رابطه این مفهوم در اسلام در دوران قرون وسطی پرداخته است: اول شمول شریعت اسلامی است که در احکام خویش فرقی میان شهر و بادیه و روستا نمی‌گذارد؛ و دوم عدم وجود نظریه‌ای در کتاب‌های فقها، جغرافی‌دانان و مورخان مسلمان است. لذا شریعت اسلامی جامعه شهری را متمایز نکرده است و شریعت در نفس خود و تطورات فکری‌اش در جهان اسلام مفهوم مدنی متمایزی را نمی‌شناسد؛ اما Baber Johansen در مطالعه امروزی خود درباره «شهرهای بزرگ» و مساجد آن^۳ با استناد به آثار فقه‌های حنفی نادرستی نظرات Marcais را نشان می‌دهد.

به نظر نمی‌رسد که متون ماوردی و ابن‌خلدون مناسب بحث درباره مفهوم اسلامی مدینه باشد. نظر Marcais درباره عدم وجود نظریه درباره مدینه در جهان اسلامی نادرست است. چه آنکه این موضوع در نزد فقه‌های حنفی و مالکی بالذات مورد توجه است؛

1. H. Pirenne, *Medieval Cities: Their Origins and the Revival of trade* (Princeton, 1952).

و ترجمه فصلی از کتاب M. Weber (Die Stadt) به توسط من را در مجله فکر العربی، العدد ۲۹، ۱۹۸۲، ص ۲۶ - ۸ نگاه کنید.

۲. مقایسه شود با نقد دیدگاه شرق‌شناسی در حوزه تمدن عربی - اسلامی در:

A. al Azmeh, *What is the Islamic City in EMES*, 2 (1976), PP. 1 - 12.

W. Marcais, *l' Islamisme et la vie Urbaine* (Paris, 1928).

B. Johansen, *The all- embracing Town and its Mosques: Al - Misr al - Gami*, ROMM, 32 (1981 - 1982), pp. 139 - 61.

متون مهم آن را درباره شهر و دولت در اسلام جمع آوری و ترجمه کرده‌ام: مجله الاجتهاد در دو شماره ششم و هفتم، ۱۹۸۹، ۱۹۹۰

۳. المصر الجامع

اما ماوردی شافعی و دیگر شافعی‌ها به مطالعه مصر بر اساس نگرشی عینی بدون هر گونه نظریه‌پردازی عمده‌ای در کوششی برای آزادسازی دین - حداقل در حوزه مناسک آن - از حوزه سلطه حاکم شهرهای موجود است. ضمن آنکه ماوردی متأثر از مسئله طبیعت و صنعت در جامعه بشری است؛ و این مسئله با شروط طبیعی برای برپایی مجتمع شهری آغاز می‌شود و به اعتبار این که مجتمع شهری مرهون این شرایط است و علاوه بر آن به علت خروج از طبیعت و گرایش به حرفه غیرضروری برای جامعه انسانی به پایان می‌رسد. اما روشن است که ابن خلدون به‌رغم مالکی بودنش با نگرشی فلسفی به عمران بشری، ویژگی‌های دینی و سیاسی و تشریع در مستقر شهری بزرگ را الغا می‌کند. پس اگر مسئله طبیعت یا «طبیعت عمران» به مشکلی برای ماوردی مبدل شد، این مسئله در اثر ابن خلدون پخته و کامل شده است. به شکلی که در ابتدا با نگاهی اندام‌وار و در انتها به دیدگاهی مکانیکی متمایز شده است. اگر چه او قادر به تجاقل از همه تفاوت‌های شهری خاص در تمدن اسلامی نبوده است. این ویژگی‌ها در انتهای دو فصل اخیر در باب امصار او مشهود است. او در فصل یازدهم، آنجا که به «عصبیت در امصار و برتری برخی بر برخی دیگر» می‌پردازد،^۱ تحول «عصبیت حکومتی» به شهرهای غرب اسلامی به‌سوی «عصبیت داخلی» خاصه در مصر را لحاظ می‌کند. درحالی‌که در چگونگی و تطور از عصبیت‌های بادیه‌نشین که دولت‌ها از آن ناشی شده‌اند، مختلف هستند. پس هر گاه دولتی که در اصل بادیه‌نشین است، وارد دوران ناتوانی خود شود و حکمرانی‌اش از شهرهای پیرامونی آن جایگزین شود، مناطق فوق سلطه بدیل و شاخه‌شاخه‌ای را بنا بر سلسله مراتبی که به تدریج شکل گرفته برقرار می‌سازند.^۲ «و هر گاه دولت وارد مرحله پیری خود شود و سایه قدرت دولت از سرزمین‌های دور دست برافتد، اهالی شهرها مجبور می‌شوند تا خود زمام امورشان را به‌دست گیرند و در امور با هم مشورت کنند و بلندمرتبه‌گان را از فرومایگان باز شناسند. لذا مشایخ آن سرزمین در خلاء وجود سلطان و دولت قاهره، به طمع رسیدن به حکومت می‌افتند» و این چنین مجلس شهری برای مشورت به وجود می‌آید تا به تدبیر امور بپردازد و در رأس آن قاضی شهر یا یکی از

۱. مقدمه ابن خلدون ۳ / ۸۸۵ - ۸۸۸.

۲. همان منبع، ۳ / ۸۸۶.

فرماندهان سپاه قرار می‌گیرد. «لذا ابتدا در امور برابرند؛ اما در ادامه به سمت خودکامگی و حکومت موروثی می‌انجامد.^۱ و ابن‌خلدون این مسئله را در آنچه که در شهرهای جرید نظیر طرابلس، قابس، توز و زاب به وقوع پیوسته^۲ مثال می‌آورد. R. Bulliet به حصول این امر در برخی شهرهای مشرق اسلامی^۳ اشاره کرده است. پس از او D. Krawulsky آن را در شهرهای دیگری، به‌رغم وجود سلطه مرکزی توانمند مورد توجه قرار داده است.^۴ اما در فصل بیست و دوم، در بحث خود در باب شهرها،^۵ ابن‌خلدون مسئله «زبان» را برای اهالی مصر مورد توجه قرار داده است. که زبان عربی در آن به‌تدریج در همه شهرهای دارالاسلام به سبب غلبه حکمران عربی برقرار شد. سپس تطورات شهری خاص منجر به ظهور تمایزاتی در ضمن زبان فراگیر در هر شهری به شکل مجزا شد. تا آنجا که می‌توان از زبان بصری‌ها و در مقابل آن کوفی‌ها و در دیگر سوی بغدادی‌ها و ... سخن راند؛ و این‌همه نشان از تطور شهری خاص از این زاویه است.

باین‌حال ماوردی و ابن‌خلدون دو مثال اسلامی در نگرش به عمران بشری هستند و مثالی شاخص در «عمران شهری» به شمار نمی‌روند، زیرا ماوردی خود را ملزم به جنبه وصف خالصی در بیان شهر می‌داند و ابن‌خلدون در کلام خود درباره شهرها، اسیر فلسفه معروف خود در عمران بشری عام است.

۱. مقدمه ابن‌خلدون، ۳ / ۸۸۷.

۲. همان منبع، ۳ / ۸۸۷.

3. R. Bulliet: The Particians of Nishapur (Harvard. 1972): and Nishapur in the Eleventh Century, Islamic Civilization 950 - 1150, pp. 71 - 91.

4. D. Krawulsky, Untersuchungen zur Si`itischen Tradition von Beyhaq, Studia Arabica et Islamica. Festschrift for Ihsan Abbas. Pp. 293 - 312.

۵. مقدمه ابن‌خلدون: ۳ / ۸۸۸ - ۸۹۱.

درباره مترجم

کامیار صداقت ثمرحسینی، دارای دکترای علوم سیاسی و عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (مرکز تحقیقات امام علی علیه السلام) وابسته به وزارت علوم، تحقیقات و فناوری است. او همچنین بیش از یک دهه سابقه همکاری آموزشی با دانشکده علوم قرآنی تهران دارد.

مهم‌ترین علایق مطالعاتی او عبارت‌اند از: شیعه‌شناسی معاصر اهل سنت (با رویکرد تقریبی)، اندیشه‌های سیاسی متفکران معاصر جهان اسلام، تاریخ اسلام.

تألیفات:

۱. اینترنت و هویت ملی دینی ایرانیان. (تهران: ۱۳۸۹، مرکز پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی صدا.)

۲. جهانی‌سازی و اندیشه‌های سیاسی متفکران عرب - جلد اول: کلیات (تهران: ۱۳۹۰، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی).

۳. شیعه‌شناسی اهل سنت و چالش‌های فراروی آن (تهران: ۱۳۹۱، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی با همکاری مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی).

ترجمه‌ها:

۴. اندلس - تاریخ، فرهنگ و مقاومت اسلامی (تهران: ۱۳۹۲، آفتاب توسعه)

۵. ابن‌خلدون (تهران: ۱۳۹۲، آفتاب توسعه)

کتاب‌های آماده انتشار:

۶. شیعه‌شناسی معاصر اهل سنت- جلد دوم رسانه‌های اینترنتی مخالفان تقریب مذاهب اسلامی. (جهت انتشار در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی با همکاری مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی).

۷. شیعه‌شناسی معاصر اهل سنت - جلد سوم. مراکز و مصادر آموزشی مخالفان تقریب مذاهب اسلامی. (جهت انتشار در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی با همکاری مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی).

۸. یک‌صد قاعده در روش تحقیق (جهت رشته‌های علوم قرآنی و شیعه‌شناسی)

